د. عز الدين دياب



مقاربة من مفهوم الدور الحضاري
في فكر ميشيل عفلق

* مقاربة من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق
* د. عز الدين دياب
* الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م

* **الناشر: دار دياب للنشر**
القاهرة - بيروت
* يطلب من جميع المكتبات

د. عز الدين دياب

مقاربة من مفهوم
الدور الحضاري
في فكر
ميشيل عفلق

إهـــــداء

إلى مصر العروبة التي أحببت شعبها وأرضها.

إلي الزمن الذي كان فيه شعار تحرير فلسطين موجوداً في كل بيت عربي... الزمن الذي سيعود قريباً.

إلى جامعة القاهرة التي جمعتني مع كوكبة من أبناء الأمة العربية الذين أيقنوا أن تحرير فلسطين يعني تحرير الإنسانية.

وأخص بالذكر طه يسين علي، وأحمد اسكندر.

د. عز الدين دياب

توطئـة

واجب الاعتراف يملي علي القول أن فكرة هذا الكتاب كانت حصيلة لتجربتي السياسية، وخاصة مرحلة التلمذة في جامعة القاهرة، وما تأتى عنها من معاناة فكرية، حيث شاءت الأقدار أن أكون على مقربة من التنظيمات الحزبية الفاعلة آنذاك على الساحة الطلابية في مصر، وعلى وجه التحديد في جامعة القاهرة حيث كان مقصف كلية الآداب (البوفيه) عامرا باللقاءات الحزبية بين الطلبة العرب مرورا بمقصف كلية الحقوق، ومقهى الانديانا القريب من ميدان الدقي. ثم كازينو قصر النيل الذي يقابل فندق سمير أميس، وشبرد ومبنى جامعة الدول العربية، وفي بعض الأحيان في مقهى (جروبي) الواقع على طرف ميدان سليمان باشا. وكانت تلك التنظيمات نشطة تضم كوكبة من الطلبة العرب الذين ينتمون دون مبالغة إلى كافة الأقطار العربية. وكان انضمامي إلى أحد تنظيماتها السرية محصلة بدهية لانتمائي السياسي الذي بدأ في مرحلة مبكرة من عمري[١].

وبعد حين من وجودي في القاهرة تعرفت على مجموعة كبيرة من الطلبة العرب الذين ينتمون إلى حزب البعث العربي الاشتراكي من عراقيين، ولبنانيين، وفلسطينيين، وتونسيين، ومن الأردن وسوريا والسودان ومصر، ومن الجزيرة العربية وخليجها العربي.

كانت هذه المعرفة الباب الذي أعدت فيه انتسابي إلى الحزب بعد حله طوال فترة قيام الجمهورية العربية المتحدة وانضمامي إلى التنظيم القائم في مصر[٢].

والمعروف إن الواقع العربي وما يجري فيه من أحداث سياسية مدعاة لاتساع دائرة النقاش، ومناقشة قضايا الأمة العربية المتجددة في كل لحظة ودقيقة بفعل الهجمة الإمبريالية الأمريكية ـ الصهيونية على المد القومي وتجلياته على الساحة العربية، والمتمثل آنذاك في الجمهورية العربية المتحدة.

ولم يتوقف النقاش لحظة خلال اللقاءات اليومية بين الطلبة العرب. لأن الوطن العربي كان هاجسنا جميعا. أقصد تلك الكوكبة من مناضلي البعث، والتي برز منها بعد حين قادة سياسيون كان لأكثر من واحد منهم شأنه في القرار السياسي العربي. أو في تأطير الفكر القومي وتطويره، وفي إعداد المشروع النهضوي، هذا: عدا من اصبحوا منهم وزراء وسفراء... الخ.

كنت أتوقف طويلا خلال تلك النقاشات حول غياب الوحدة الفكرية بين شباب البعث، عندما كان النقاش بينهم يجري حول مسائل قومية عدة، وعلى رأسها ما يجري في الجمهورية العربية المتحدة من ممارسات سياسية فرقت الشمل القومي ـ إذا جاز هذا التعبير، وأحدثت ثغرات في البناء القومي نفذت منها القوى المعادية لضرب الوحدة بين مصر وسورية.

وهذا الأمر هو بيت القصيد في هذا التمهيد لأنه يؤشر على ظاهرة خطرة في بنية تنظيم حزب البعث العربي الاشتراكي ممثلة، كما قلنا منذ قليل، في غياب الوحدة الفكرية. وهذا معناه إن منهج تحليل القضايا العربية يختلف من عضو إلى آخر. وتتعاكس مداخله وبراهينه، وتتقاطع في الرؤية، وتسلك دروبا مختلفة في التنظير، واستشراف الأحداث.

والى جانب تلك الظاهرة، فقد كان ضعف المعلومات عن أحوال الوطن العربي شديدا ومعيبا بين أعضاء التنظيم، حتى إن البعض لم يكن يعرف عن تنظيمات الحزب في الأقطار العربية إلا النذر اليسير ولم يكن لدى الحزب أي دراسات جادة وعلمية عن حال الأمة آنذاك. وكانت

الثقافة الشفاهية، هي الثقافة المسيطرة على تفكير الحزبيين، لأن السياسة شكلت الشغل الشاغل لأكثر أعضاء التنظيم عندئذ. هذا بالإضافة إلى هشاشة المعرفة لفكر الحزب الذي يشكل في التحليل الأخير الضوء الذي ينير الواقع العربي ومعرفة ما فيه، وهو المرشد النضالي والفكري لقواعد الحزب في تعاملهم مع الوقائع والأحداث السياسية والفكرية والاقتصادية. وهو أداتهم الوحيدة لفهم الجدل الاجتماعي الذي يجري في البناء الاجتماعي العربي، في مستوييه الوطني والقومي، وهو أيضا أداتهم البحثية في دراسة الظواهر البنائية وتحليلها، حيث لا يمكن التعامل بدونها مع الحياة العربية تعاملا سليما. وهو إلى جانب هذا وذاك الممكن المنهجي الذي يساعد في اكتشاف المؤشرات الاجتماعية الفاعلة في عمق الحياة العربية، وفرز محددات الشخصية العربية الاجتماعية والثقافية، وهويتها القومية.

إذا فالتنظيم الحزبي في القاهرة، رغم موقعه القيادي على مستوى الوطن العربي، كان يفتقر إلى وحدة الفكر والمنهج والتحليل. ووحدة المعلومات، كما انه يشكل نواة متقدمة في أطروحة الجيل العربي الجديد.ويفترض فيه في هذه الحالة أن يكون أداة انقلاب الأمة على نفسها، وعودتها إلى حقيقتها التاريخية بعد أن بلغ التشويه الثقافي والفكري مداه في الساحة العربية، بل أنه مس وشمل مختلف الأوضاع العربية الموجودة أو القائمة حينذاك.

وبما أن الجيل العربي الجديد مطالب تجاه موقعه النضالي، ودوره في الحياة العربية من موقعه هذا أن يعالج أوضاعها المتغيرة ليعرف إلى أين تسير، وأن يواجه التحديات التي تتعرض لها الأمة العربية وطنيا وقوميا، ويلبي حاجاتها العميقة، لابد أن يكون ملما بأحوال الأمة العربية إلماما علميا تحليليا، وأن تتوفر فيه الوحدة الفكرية حتى يكون السبر والتحليل على سوية واحدة، لأن حزبهم في الأساس وجد ليكون أمة الانقلاب قبل أن يحقق انقلاب الأمة[٣]، أي أن يكون الجيل العربي الجديد على صورة

الأمة في مستقبلها وغدها وذلك سر نهضة الأمة، وأن تأخذ مكانها الخلاق، فالظفر دائما للانقلابيين. على حد قول الأستاذ عفلق(٤).

إذا المقصود بالجيل العربي الجديد، هؤلاء الذين يجمعهم تنظيم حزب البعث العربي الاشتراكي، بعد تمثلهم فكر حزبهم تمثلا سليما، يمكنهم من نقد الذات، ومراجعة سلوكهم الاجتماعي والسياسي من حين إلى آخر، وفي الوقت ذاته لابد أن يكون نشاطهم السياسي مطابقا لعقيدتهم وفكر حزبهم، فإذا لم يكن ذلك، فان الجيل العربي الجديد لن يكون إطلاقا.

إذا فالمفترض في الجيل العربي الجديد أن يجعل تنظيم حزب البعث الاشتراكي نموذجا للحياة العربية الجديدة. أو بداية مجتمع عربي جديد. وهذا معناه أنه حقق القطيعة شبه الكاملة مع الموروثات الثقافية التي تناقض حالة التقدم بكل أبعادها، ومناحيها البنائية، وصار الأقدر على تجسيد الفكرة القومية فالأمة العربية قبل الإسلام كانت مجرد فكرة ومثال في وعي الجيل العربي الجديد المسلم، ثم أبدع ذلك الجيل واقع الأمة العربية على نحو جديد(٥)، وكانت قيمة العربي المسلم في كونه مسلما آنذاك، وفي كون الفكر الإسلامي قد ارتفع لدى المسلم إلى مستوى قيمه. أي انه جعله جزءا من حالة الأمة الجديدة. فكانت الأمة أشبه برجل واحد. وكان هذا الواحد كافيا ليمثلها في ذلك الحين الى ألوف السنين(٦).

وفي هذا السياق نسأل ونتساءل إذا لم يتمكن الجيل العربي الجديد أن يحقق في تنظيمه وحدة الفكرة، فمن أين له أن يحقق وحدة الانقلاب؟

أسأل وعيني مصوبة باتجاه كتابات كثيرة هاجمت أهمية فكرة الجيل العربي واعتبرتها دعوة مثالية، وانتقدت أطروحة الأستاذ المتعلقة بوحدة الجيل العربي الجديد مع فكرته بوصفها شرط انقلابيته. وقالت عنها تلك

الكتابات بأنها فكرة ذات طابع إنشائي لا أكثر ولا أقل. كما أنها لا تجيب على أسئلة الواقع.

والملاحظ أن هؤلاء الكتبة قد مثلوا بعد حين الحالة المناهضة لحقيقة الأمة العربية في الوحدة والحرية والاشتراكية عندما أدخلوا إلى تنظيم البعث اتجاهات اجتماعية وفكرية يغلب عليهما النقل الشائه والتأثر السطحي وحيد الجانب بالفكر الغربي. كما أنهم استحدثوا نوازع سلوكية. تحسب في التحليل الأخير على الاستغراب. وقد كان لهذا الاتجاهات الفكرية والاجتماعية آثارها في إعاقة الوصول إلى وحدة الفكر داخل التنظيم. والتي كان أصلا يفتقر إليها.

وأذكر بهذه المناسبة أن جدالا طويلا نشأ بيننا في أعقاب الانفصال المشؤوم الذي أعاد تجزئة الجمهورية العربية المتحدة إلى دولتين، وأطاح بجهد قومي صنعته الجماهير العربية بعد عناء طويل، وتعب مجهد. وكانت وجهات نظرنا حول الحدث المأساة متباعدة متباينة، تبدأ من الاختلاف في مواضع نقد تجربة الوحدة، والتفريق الدقيق بين الوحدة، ودولة الوحدة، وسياسات هذه الدولة ومن نقد الانفصال إلى تأييده[٧].

وكان للانفصال آثاره المباشرة في طرح مفاهيم ومصطلحات جديدة للوحدة العربية،تبدأ بالوحدة الاندماجية، إلى الوحدة ذات المستويات المتعددة مثل وحدة بلاد النيل. ووحدة أقطار المغرب العربي. ثم وحدة سورية الطبيعية. ووحدة الجزيرة العربية مع خليجها ويمنها. والوحدة الفدرالية، والكونفدرالية.

وترسخت القناعة بأن التنظيم عهدئذ إذا كان قد حقق وحدة القيادة إلا أنه لم يحقق وحدة الفكرة بين أعضائه.وبذلك يكون قد أضاع أهم شرط من شروط انقلابيته. وأفتقر إلى واحد من أهم مبرراته بأن يحسب على الجيل العربي الجديد الذي راهن عليه الأستاذ، وتوقف عنده طويلا

في جل كتاباته. وكانت فكرة الجيل العربي الجديد مزية من مزايا الأستاذ.

و الجدير بالذكر أن هذه الحالة أي الافتقار إلى الوحدة الفكرية داخل تنظيمنا الحزبي في القاهرة، جعلتني أتابع بجدية طابع الانقسام في الحزب، وجذوره الفكرية والثقافية. كما كنت أتابعها في بقية الأحزاب العربية القومية، وخاصة حركة القوميين العرب. وتمكنت بعد حين من أسجل خواطري وملاحظاتي ومشاهداتي في كتاب موسوعي حمل أسم «التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي في الوطن العربي - حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجا - دار مدبولي - القاهرة ١٩٩٣».

وبقيت أتابع ما يكتب حول ما جرى في حزب البعث العربي الاشتراكي. وخاصة من قبل بعض البعثيين الذين (تمركسوا). من أمثال هاني الفكيكي في كتابه[٨] أوكار الهزيمة تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي العراقي. وكذلك الهوامش من كتاب طالب شبيب[٩] «عراق ٨ شباط ١٩٦٣» من (حوار المفاهيم إلى حوار الدم - بيروت - ١٩٩٩) وخلصت من هذه المتابعة إلى أن هناك فئات انقسامية ركبت موجة اليسارية لتضرب إيجابيات البعث، وتفقده شخصيته الفكرية التي تميز بها. هؤلاء الذين اعتبرهم الأستاذ بقايا جيل يعاكس نفسه، ويناقض قضاياه المصيرية، ويتفارق مع الجيل الجديد الذي اعتبره الأستاذ أداة الثورة، وضمانة المستقبل.

واستوقفني مرات ومرات مفهوم الدور الحضاري للأمة العربية. من حيث معناه. ومضمونه الاجتماعي والإنساني وتناوب الأدوار الحضارية بين الأقطار العربية في معركة الحضارة. وعلاقة الأمم بالأدوار الحضارية، من حيث الحوار والصراع الحضاري. وكتبت عنه في جل أعمالي، حتى صار المنهج الحضاري أداتي في تحليل بنية الحزب الاجتماعية. ويعتمد هذا المنهج على مسألة الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والقوا سم

المشتركة بين الفئات الاجتماعية التي تتركب منها بنى الحزب الاجتماعية باعتبارهم شركاء في معركة الحضارة، لأن معركة الحضارة العربية معركة كل القوى الاجتماعية التي تتطلع الى بناء نهضة عربية تعيد للأمة العربية مجدها.

وبقيت مسألة الدور الحضاري تجذبني تارة وتؤرقني تارة أخرى حتى اهتديت الى مقاربة حضارية لمفهوم الدور الحضاري في فكر الأستاذ ميشيل عفلق. وهو موضوع هذا الكتاب.

O O O

الإطار النظري للمقاربة الحضارية

يتواجد العرب تاريخيا على مساحة كبيرة من المعمورة، تمتد على كل من قارة آسيا وأفريقيا. وترتكز على الجزء الأكبر من الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط.

ويشكل الوطن العربي بالنسبة للعالم قبلة استقطاب لأنه مهد الديانات السماوية التوحيدية. وهو قلب العالم الإسلامي النابض لأن الإسلام ظهر فيه وانطلق منه، وأصبح رسالتهم المشتركة الى العالم. والوطن العربي نواة العالم الإسلامي ومرجعيته الدينية واحتياطه الدائم، على حد تعبير جمال حمدان، ورأته من الأمس الى اليوم والغد[١٠].

ويعد القرن السابع الميلادي بداية طلعة عربية جديدة تمثلت بالإسلام دينا ورسالة، وصلت إلى جبال القوقاز ودخلت أسبانيا من أكثر جهاتها تهيئا للتعامل مع الرسالة الجديدة بعد أن استوعبت الحضارة العربية الإرث الحضاري الفارسي والبيزنطي، وتمثلته بشكل يتفق مع مبادئها ووجهته وأعادت إنتاجه بشكل جديد[١١].

وتوجهت الفتوحات العربية نحو أرجاء عدة من العالم، مصحوبة بحضارة وسطية. أصبحت عبارة عن فلتة حضارية إنسانية، استفادت منها الإنسانية جمعاء وعلى وجه الخصوص الشعوب الأوروبية التي أخذت بعد حين تشكل مصادر التهديد الرئيسة للأمة العربية، ولدورها الحضاري. وأخذ الخوف من العرب يؤسس علاقة صراعية بين العرب والغرب. قائمة عل وجهة نظر غربية تقول بوجوب دحر العرب من أوروبا. ومن ثم الاستيلاء على وطنهم، وضرب أي تحرك حضاري لديهم.

وترافق مع هذه الهجمة الأوروبية تأجيج النزاعات العشائرية والمحلية. وشرخ الفرو قات الطائفية والاثنية وضرب الوحدة الوطنية فضلا عن الوحدة القومية وتغيب النشاط الفكري والعلمي عن الساحة العربية. وتسريع آليات التخلف والجهل وتدهورت الحضارة العربية، وأخذ تأثيرها يختفي من مكان إلى آخر، حتى حسم الوضع العربي، والمصير الحضاري العربي والسياسي على يد المغول بداية من سنة (١٢٥٨م)[١٢].

ويمكن القول أن الصراع على الدور الحضاري بين الغرب والأمة العربية، بعد انكسارها الحضاري أخذ وجهة جديدة يلخصها قول الشاعر الإنكليزي (RUEDYARD KIPLING) (١٨٦٤ - ١٩٣٦) الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، وقد حكمت هذه المقولة وجهة الصراع الحضاري بين العرب والغرب، بقرار الغرب ضرب أي تحرك حضاري لدى العرب، واحتواء الأمة العربية بمشروع إمبريالي يوضع موضع التطبيق لاحقا وفق اتفاقات سايكس - بيكو. هذا الصراع الحضاري تحديدا كان سببا رئيسا دفع المفكرين العرب الى البحث عن مخارج وحلول يواجهون بها الهجمة الغربية على الأقطار العربية والاستيطان الصهيوني في فلسطين.

ومن المعروف أن الاتجاهات الفكرية التي تصدت لمقاومة الاستعمار الغربي، راحت تبحث وتنقب عن حلول حضارية تؤسس للنهضة العربية يمكن أجمالها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه القومي:

وقد عرف هذا الاتجاه بتأكيده على وحدة الوطن العربي كأساس وشرط للنهضة العربية، لكن معنى النهضة اختلف من تيار إلى تيار آخر. بينما قالت هذه التيارات بوحدة الثقافة العربية في إطار من التنوع الوطني الذي يغني الثقافة القومية ويزيدها حيوية.

كما حاولت بعض هذه التيارات التأكيد على أهمية الإسلام في الحياة

العربية من خلال العلاقة العضوية والجدلية القائمة بينهما. ولكن النظرة الى الإسلام تتفاوت من تيار الى آخر ضمن الاتجاه القومي، فقد علا شأنها على وجه الخصوص في التيار القومي الوحدوي، أي في فكر ميشيل عفلق، وقد أعطى الاتجاه القومي الهوية القومية العربية أهمية قصوى، وحاول توصيف محدداتها التاريخية والاجتماعية والثقافية كما أراد أن يركز كثيرا على فرادة الإسلام في الحياة العربية.

وظلت تيارات الاتجاه القومي تنظر بعيون مختلفة إلى مكونات الحضارة العربية، لاسيما الإسلام، ودوره في الحياة العربية، والى العلمانية بوصفها حالة فكرية وسياسية ومنهجية لها شأوها في هوية الدولة العربية وفي علاقات الطوائف والمذاهب بمؤسسات الحكومة. الخ كما أن النظرة إلى الوحدة العربية لم تكن واحدة أو متساوية في المضمون حيث تبدأ بالعمل العربي المشترك والوحدة الاندماجية، والسوق العربية المشتركة.

الاتجاه الماركسي:

وهو الذي تفتق وتمخض عن المادية التاريخية بوصفها نظرية ودليل عمل. تنطلق في تحليل البناء الاجتماعي خلال انتقاله من طور الى طور بناء على عملية الإنتاج، وما يتولد عنها من علاقات اجتماعية تتفق أو لاتفق مع طابع القوى المنتجة.

وقد عول هذا الاتجاه على الطبقة العاملة في إنجاز الثورة الاجتماعية داخل الأقطار العربية، كل قطر حسب ظروفه الموضوعية والذاتية.

وتحت تأثير التفسير الستاليني للقومية. قامت بعض التيارات الماركسية بمناهضة الدعوة القومية، ومحاربة تياراتها. كما وضعت الإسلام في خانة العوامل المناهضة للتغير والتقدم اعتمادا على مقولة ماركس: بأن الدين أفيون الشعوب.

إلا أن بعض التيارات الماركسية المجددة في الاتجاه الماركسي أعادت النظر في أطروحتها، وأخذت تتبنى تدريجيا مسألة الوحدة العربية، والقومية العربية. ولكن ظلت لها أسانيدها المنهجية التي تجعلها تفترق مع الاتجاه القومي على طريق الوحدة العربية. كما راحت بعض هذه التيارات تظهر الجوانب الإيجابية للإسلام في معركة الحضارة العربية.

الاتجاه الإسلامي:

ونقصد به كل الاجتهادات النظرية التي ترى أن الإسلام هو الحل لكل مشاكل الأمة العربية والإسلامية. لأن فيه أجوبه سليمة لكل مشكلة حياتية. سواء كانت اقتصادية أم اجتماعية أو سياسية.

والملاحظ أن الفكر الإسلامي على وجه العموم لا يقف موقفا سلبيا أو معاديا للوحدة العربية، وإنما له تحفظاته على القومية العربية بوصفها الإطار النظري والعقائدي لهذه الوحدة.

غير أن هناك بعض التيارات الشعوبية الإسلامية التي تتنكر للعروبة والقومية العربية، وتقول عنها بأنها أساطير. وقد مثل هذا التيار على نحو دقيق وواضح السيد قطب.

والجدير بالإبانة أن هناك تيارات واتجاهات فكرية لها استقلالها عن الاتجاهات السابقة، كما أن لها فعلها واستقطابها بين الجماهير العربية، مثل التيار الفكري القومي السوري الذي يقول بوحدة بلاد الشام والرافدين، والتيار الفرعوني الذي يقول بأن مصر مصرية فرعونية قبل كل شيء، وان علاقتها بالعرب علاقة جوار. ثم هناك التيار البربري في بلاد المغرب العربي الذي يحاول جاهدا أن ينتزع الأصل العربي عن بربر المغرب العربي(١٣).

والخلاصة، فان ما قلناه باختصار زائد عن الاتجاهات الفكرية السابقة لا يتعدى في قصده أكثر من تسليط الأضواء على قضية الوحدة العربية.

من أجل معرفة وزنها في الصراع والحوار الحضاري مع الغرب وانعكاساتها على الدور الحضاري، وصلاتها العضوية والجدلية به.

وبناء على ذلك ينظر منهجنا الحضاري بأهمية إلى ثنائيات عدة. تشكل مفاصل أساس في الوحدة العربية، وفي معركة الحضارة العربية مثل العلاقة بين العروبة والإسلام. والعلاقة بين الأمة العربية ورسالتها إلى العالم. والعلاقة الصميمية بين العروبة والإنسانية. وأهمية الإسلام في النضال القومي.

وهذا يعنى بالنسبة للمقاربة التي ننوي القيام بها تجاه مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق، أن هذه الثنائيات تشكل الهياكل الأساس فيها. فهي من جهة مفاتيح منهجية لفهم الدور الحضاري. وهي من جهة ثانية أسانيد منهجية تبرر القول بالدور الحضاري. وتشكل براهين له.

وما دام الحديث في هذا العمل جاء عن الدور الحضاري والحوار والصراع الحضاري، وعن معركة الحضارة، فان منهج الكتاب يتساءل، والتساؤل هنا جزء لا يتجزأ من تركيبة هذا المنهج. هل توجد حضارة واحدة؟

أم أن هناك حضارات عدة؟ وهل الحضارات آيلة إلى الزوال؟ أم أن منها ماله صفات الديمومة والاستمرار والتجدد؟ وهل الصراع الحضاري ناموس للحضارة أم الحوار الحضاري؟ وهل يتم التعايش الحضاري من خلال التنوع والاختلاف، أم من خلال وحدة الحضارات؟ وهل لكل حضارة رسالة؟ وهل تختلف هذه الرسالات وتتعاكس بالضرورة؟

تتحدد الإجابة بناء على افتراض يرى أن هناك وحدة واختلاف في الأدوار الحضارية. وان هناك أيضا تنوع في الرسالات الحضارية. وإن اختلاف الأدوار يتأتى من خلال تباين الرسالات الحضارية في الأهداف والاتجاهات والقيم.

لكن الرسالات الحضارية على الرغم من أهميتها لا تعني أنها خطوط صراع وقتال بين الحضارات على النحو الذي يزعم به (صموئيل.. بي.. همينجتون)[١٤]. وإنما قد تكون الرسالات أداة تفاهم وتحالف بين أمة وأخرى، أو بين أمم عدة.

وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن اختلاف الأدوار الحضارية بين الأمم الأوربية في مراحل تاريخية ماضيه أداة صراع داخل الحضارة الأوربية حيث أن كل أمة أوروبية تتصارع مع الأمة الأخرى عل قيادة الدور الحضاري داخل أوروبا أولا، والعالم ثانيا. ثم تحولت غداة الحرب العالمية الثانية إلى آلية تفاعل ووحدة بينهما.

والمعروف أن لكل رسالة عقيدتها، واتجاهاتها الأساس. وهذه الأخيرة تأخذ دور المعالم والسمات للرسالة والحضارة معا. أي أنها هي التي تحدد الشخصية الحضارية ورسالتها.

لكن العقيدة الأساس تتجاور مع عقائد أخرى تحسب على الحضارة. وتشكل جزءا من سماتها وشخصيها. وهذه العقائد تخص شرائح وأقوام تنتمي الى الأرض التي تبنى عليها الحضارة. وعن طريق التداخل بينهما تصبح هذه الشرائح جزءا من البناء الاجتماعي الذي يبني الحضارة وشريكا فاعلا في تبليغ الرسالة.

فإذا أخذنا على سبيل المثال، الدوائر التي ينتمي أليها المواطن العربي، فنرى انه ابن محلته أولا، وقريته ومدينته مرة ثانية ووطنه مرة ثالثة، وأمته مرة رابعة. وان لكل انتماء عصبيته ونعرته، وهذه العصبيات تتحد مرات، وتختلف مرات أخرى. ونجد الشرائح الاجتماعية تتماوج في نعرتها حسب طابع الوحدة والانقسام في هذه العصبيات.

أن الذي يحدد قوة الانقسام أو ضعفه وقوة الوحدة، أو تراخيها هي العقيدة الجامعة لهذه العصبيات فكلما تمكنت هذه العقيدة من احتواء

الشرائح الاجتماعية. وكلما هيأت لهذه الشرائح إمكانية الاندماج الاجتماعي. كلما اعتبرت العقيدة بأنها عقيدة المجتمع ورسالته الحضارية. لأن في العقيدة تسكن الرسالات وانه لا عقيدة بدون رسالة.

وفي هذه الحالة، فان العروبة بوصفها عقيدة وانتماء تتحول إلى رسالة بتوجيه من الإسلام . ولذلك فهي، أي العروبة، تتحول من المحلية إلى الوطنية إلى القومية لأن الوطنية في حقيقتها حالة عربية.

وبناء على ما تقدم فان ثمة اعتراض يطرحه المنهج وهو أن الأمة العربية لها رسالة حَمَّلَها إياها الإسلام، وان العروبة وجدت في الإسلام عضوا تستند إليه، وتتفاعل معه في كل لحظة من الحياة العربية. ولذلك تجد العروبة نفسها في الإسلام، ويجد الإسلام نفسه في العروبة. وان الرسالة الحضارية شكلت قوة الاستمرار للأمة العربية. ولذلك كانت أداة حوارها مع الحضارات مرة، وصراعها مع الحضارات مرة ثانية. وان الحوار يقوى ويضعف وكذلك الصراع حسب تقارب المبادئ والقيم والاتجاهات في الحضارة البشرية.

والجدير بالذكر أن الأستاذ عفلق رأى في الإسلام رسالة خالدة للأمة العربية. وقد رآه من خلال قيمته في الحياة العربية فهو من جهة يشكل مبرر وجودها وشرط استمرارها. ومن جهة ثانية يعتبر أساس وحدتها ورسالتها. وهنا ينشأ منطق الربط عند الأستاذ بين الأمة العربية ورسالتها إلى الحد الذي يرى فيها شرط وجودها وقوتها. فإذا أخذ به العرب في عيشهم ملكوا شرط وجودهم باعتبارهم أمة قائدة. وإذا تخلو عنه أو ضعف في نفوسهم فقدوا القدرة على أن يكونوا بمستوى الرسالة.

إذا هناك ثنائيات أخرى يعتمد عليها المنهج الحضاري الذي نشكله ونسوغه للمقاربة مثل: الدور الحضاري والرسالة الحضارية. الرسالة

الحضارية تمثل شرط الاستمرار والنهوض للأمة العربية الوحدة العربية والرسالة الخالدة.

ويريد المنهج من هذه الثنائيات أن تساعده على اكتشاف الأسباب المباشرة للصراع الحضاري بين الغرب والأمة العربية، ومقاومته المستمرة لأي تقدم حضاري حقيقي للعرب ينسجم مع شخصيتهم الحضارية. ويقوم المنهج بهذه المهمة بناء على فرض يقول بأن الدور الحضاري، هو بمثابة تكليف تاريخي للأمة بحكم وجودها على أرضها وامتلاك فكرتها، ووجود جيل جديد يجسد هذه الفكرة مرة بأخلاقه وقيمه، ومرة أخرى بالحضارة المادية التي أقامها، ومرة ثالثة بثقافته التي تشكل هويته.

إذا الدور بالنسبة للأمة العربية هو تكليف من الإسلام، كما يراه الأستاذ عفلق لاعتبارات عدة أنها أرض الديانات السماوية وأن أبناء هذه الديانات ينتمون إلى الجزيرة العربية بفعل أصولهم السكانية، وإن الخلل جرى في بنية هذه الديانات عندما أنتقل التبشير والقيادة من العرب إلى أقوام أخرى، وخاصة الأوروبية التي حولت المسيحية إلى نسخة منها وجعلت فيها من فكرها وثقافتها أكثر مما هو فيها من السيد المسيح وحواريه. وأن الإسلام هو الوريث الشرعي الإلهي للديانتين اليهودية والمسيحية.

ومن المهم قوله أن اعتراف الإسلام بالأنبياء والصالحين سيكون سندا للمقاربة في إضفاء النزعة الإنسانية على مفهوم الدور الحضارية في فكر الأستاذ عفلق. لأن في هذه الحال يتحول الإسلام إلى حالة ثقافية لكل العرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية المصدر الأساس لتشكل وتكوين الشخصية الاجتماعية العربية. لأن الثقافة، كما سنرى في متن الكتاب أنها المحدد الرئيس لتلك الشخصية، وسلوكها الاجتماعي، فالثقافة العربية هي مرآة الإنسان العربي. لذلك نجد الإسلام يتحول مرة إلى حالة حضارية

عربية أو إنسانية عربية، ومرة ثانية إسلامية ومرة ثانية عالمية. وثمة علاقات عدة جدلية وعضوية قائمة بين الحالات الثلاث.

غير أن الإسلام في حالاته الثلاث يجعل من العروبة خلفية وسندا له، لأن الإسلام هو العروبة، والعروبة هي الإسلام. والعروبة أيضا إنسانية لأن على ترابها نشأ الإسلام وكبر، وأصبح رسالة حضارية لها، إذاً[١٥] الإسلام كان وهو الآن، وسيبقى روح العروبة. وسيبقى هو قيمها الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية ولذلك لا يمكن أن توضع العروبة في وجه الإسلام، كما أن الإسلام لا يمكن أن يوضع ضد الإنسانية.

ومن خلال هذه المقدمات عن العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام التي شكلت الجانب المهم من فكر الأستاذ نصل الى حقائق عدة أن العربي في جانب كبير من سلوكه الاجتماعي ومواقفه الحضارية مسلم وعربي بقدر ما هو مسلم وأنساني بقدر ما هو عربي ومسلم في آن معا. فهو عندما يدافع عن عروبته، يدافع عن إسلامه العقائدي والثقافي، وعن إنسانيته.

ويلاحظ الإطار النظري للمقاربة أن العلاقة الميزة بين العروبة والإسلام تجعل المقاربة، كما أسلفنا معنية بتوضيح المسألة الثقافية، لأنها في الثقافة العربية تصبح القاسم المشترك بين العروبة والإسلام. ولأن الثقافة أيضا تلتقي مع الحضارة وتتوحد في سلوك المفكر وفي تحليله للواقع العربي.

مقاربة أنثروبولوجية لمفهوم الدور الحضاري:

علمتنا العلوم الأنثروبولوجية والاجتماعية أن المقاربة من أية قضية لها تقنياتها ومنهجها. وفي مقدمة ذلك الولوج في عالم المفاهيم الذي يشكل البناء المعرفي للمقاربة، وأدواتها التحليلية.

وننوه بداية أن المقاربة التي نحن بصددها ستوظف نفسها في شرح المفاهيم التي لها علاقة منهجية بالحضارة والدور الحضاري، سواء كان

ذلك في لحظة الحوار الحضاري، أو الصراع الحضاري، باعتبارهما لحظتين تتحدان حينا، وتفترقان حينا آخر. ويتراوح الشرح والتأويل بين الاختصار والإسهاب الممكن والمعقول، حسب موقع كل مفهوم وأهميته في إجلاء معاني الدور الحضاري في فكر الأستاذ عفلق، وفي إزالة الالتباس بين مفهوم الحضارة والثقافة، حيث أدى هذا الخلط الى مغالطات كثيرة في الفكر السياسي والأنثروبولوجي والحضاري في الوطن العربي.

إذا المقاربة في معنى من معانيها اللغوية تعني الاقتراب أو الدنو من مسألة تعني الإنسان أو الباحث، والمفكر في هذه اللحظة، واللحظة القادمة. وبما أن المقاربة تعتمد المنهج الأنثروبولوجي الثقافي تارة والحضاري تارة أخرى، فإن القول أن الإنسان وسلوكه الاجتماعي يعتبر الموضوع الأساس لهذا العلم سواء كان في نطاقه الثقافي أو الحضاري، يبرر إلقاء نظرة فاحصة ومحللة على نمط التعامل بين العلم الأنثروبولوجي وموضوعه الإنسان بالقدر الذي يخدم المقاربة.

يدرس العلم الأنثروبولوجي الإنسان بوصفه كينونة قابلة للمعرفة والإدراك. وهذا معناه أن الكائن البشري يمكن تحديده بيولوجيا واجتماعيا وثقافيا وحضاريا وسياسيا.. الخ.

والمعروف أن الانثروبولوجيا وهي تدرس وتحلل وتفسر جوانب كينونة الإنسان. أسست نزعات ومذاهب منهجية متخصصة في هذه الجوانب، وأصبحت مع الزمن تحمل أسمها، وتوصف بها مثل القول بالانثروبولوجيا الاجتماعية التي تختص بالبناء الاجتماعي. والانثروبولوجيا الثقافية التي تخصصت بثقافة الإنسان، وقامت بدراسات لا أول لها ولا آخر عن العلاقة المتبادلة بين الثقافة والإنسان، وما يتأتى عنها من خصائص سلوكية ونفسية. وفعل ورد فعل. والانثروبولوجيا السياسية التي جعلت من نشاط الإنسان السياسي حقلا لها تتداوله بالدرس والتحليل بحثا عن النسق

السياسي قي المجتمعات، وخواصه ومفرداته، ونظمه ومؤسساته، والوحدة والاختلاف في العمل السياسي. والسياسات الداخلية والخارجية، ونقاط الالتقاء والتناقض بين الأحزاب.

وقاد النشاط الأنثروبولوجي الذي جرى وتم في أصقاع عدة من العالم الى تعدد المناهج الانثروبولوجية، والتي أضافت بدورها أسماء أخرى للعلم الانثروبولوجي. فمن الانثروبولوجيا الاجتماعية، انبثقت المدرسة الوظيفية. وهي المدرسة التي ركزت على وظائف العناصر الاجتماعية وما بينها من اعتمادات متبادلة. والمدرسة البنيوية التي أدت إلى وجود العلم الأنثروبولوجي البنيوي. أو الأنثروبولوجيا البنيوية. وهكذا الأمر في الانثروبولوجيا السياسية والنفسية، والانثروبولوجيا الطبيعية. والانثربولوجيا الحضارية.

وتلاقت فروع ومدارس العلم الانثروبولوجي حول البناء الاجتماعي، وجعلته ميدانا لها من أجل أن تعرف عن الإنسان كل شيء ممكن، من بداياته الأولى وحتى اللحظة الحاضرة. ولجأت إلى تقنيات كثيرة في هذا السبيل. وكان أبرزها، من وجهة نظرنا تقسيم البناء الاجتماعي الى أنساق، بحيث يستوعب كل نسق جانبا من نشاط الإنسان، على ضوء المؤشرات والدلالات التي يكتنزها أو يحتويها النسق نفسه.

والواضح أن تقسيم البناء الاجتماعي إلى أنساق ليس أكثر من صنعة منهجية هدفها الأول والأخير إطلاق مجموعة من الأسماء والمصطلحات التي تختص بنشاط محدد من أنشطة الإنسان الاجتماعية علما أنها تدرك إن هذا النشاط لا يمكن أن يكون مقطوع الصلة بباقي الأنشطة لأن بينها مستوى من التلازب والجدلية لا يمكن أن تنفصم عراه إلا نظريا وفي عقول علماء الانثروبولوجيا وحدهم.

وعرفت العلوم الاجتماعية الظاهرة الاجتماعية التي تنتجها الحياة اليومية بأنها[١٦]:

«النظم الاجتماعية والقواعد والاتجاهات العامة التي يشترك باتباعها أفراد المجتمع ويتخذون منها أساسا لتنظيم حياتهم العامة وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض وبغيرهم. كالنظم التي يسير عليها المجتمع في شؤونه السياسية الاقتصادية والخلقية والعقائدية والقضائية والى ذلك».

وبناءا على تعريفها الظاهرة الاجتماعية عمدت العلوم الاجتماعية إلى تقسيم الظاهرة الاجتماعية إلى أكثر من قسم تسهيلا لدراستها وتأويلها وتحديد نوعية النشاط الاجتماعي الذي يمارسه الإنسان داخل الظاهرة نفسها أو من خلالها انطلاق من أن الوظيفة في التحليل الأخير ليست أكثر من نظام للعلاقات الذي تؤديه الظاهرة داخل البناء الاجتماعي.

وقد لاحظت العلوم الاجتماعية إن نسيج الوظائف سواء داخل النسق أو البناء الاجتماعي ليس على وتيرة واحدة.أو اتفاق دائم وإنما هناك مستوى من التناقض أو عدم التوافق بين سائر العلاقات البنائية أو النسقية أو الأغراض التي ترمي إليها والوظائف التي تقوم بها وتنظيمها. ولذلك قالت العلوم الاجتماعية بالظاهرة السياسية والظاهرة الاجتماعية والثقافية والنفسية. كما قالت بالنظم الاجتماعية التي تخص العادات والتقاليد وكذلك المؤسسات الاجتماعية وعلاقات الناس... وهلم جرا.

وثمة مستويات من الاختلاف بين علماء الاجتماع حول أهمية النظم والمداخل المنهجية لتنظيرها ومعرفة دورها في التطور والتقدم أو الانتقال من علاقات إنتاج إلى علاقات إنتاج أكثر تطورا وتقدما وقادت هذه الاختلافات الى تكون نظريات اجتماعية لكل واحدة منها أسبابها في فهم صيرورة التطور والتقدم.

وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد أعطت النظرية الماركسية العامل

الاقتصادي الأهمية الأولى واعتبرته حجر الرحى في الانتقال من حال الى حال.بينما ركزت الانثروبولوجيا الاجتماعية على وظيفة العنصر الاجتماعي والدور الذي يمارسه داخل البناء الاجتماعي.

وبما أن الظواهر الاجتماعية تمارس وظائفها على الدوام داخل البناء الاجتماعي فإن هذه الأخيرة تظل في عملية دائمة من التمايز في أدوارها داخل الأنساق.

إن إقرار العلوم الاجتماعية بالوظيفة الاجتماعية للعنصر الاجتماعي بعد اكتشافها داخل البناء الاجتماعي يعطيها الشرعية للقول بالوظيفة السياسية والثقافية... الخ.. أليست العلوم هي التي قسمت البناء الى أنساق بناء على وظيفته التي يمارسها داخل المجتمع ووصفته على هذا النحو أو ذاك.

وتقصد الانثروبولوجيا بالوظيفة نظام العلاقات الذي تشغله وتؤديه الظاهرة الاجتماعية داخل البناء الاجتماعي وما يلازم هذا النظام من مواقف متوافقة مرة ومتناقضة مرة ثانية حسب طابع الأغراض التي ترمي إليها كل وظيفة.

○○○

مفهوم الثقافة من وجهة نظر الانثروبولوجيا

قلنا في مطلع هذا الكتاب إن مفهوم الدور الحضاري في فكر الأستاذ ميشيل عفلق يشكل أحد المفاهيم الأساس.لكن المقاربة إذ تعتمد المنهج الأنثروبولوجي في تفسير هذا المفهوم فإن توضيح هذا العلم وموضوعاته يصبح جزءا لا يتجزأ من المقاربة كما إنه يدعمها منهجيا. وهذا معناه توضيح الالتباس الذي شاب العلم الأنثروبولوجي خلال نشأته ونموه وتطور وارتقاء تقنياته البحثية.

ولاشك إن سرعة تطوير العلوم الأنثروبولوجية ساهم إلى حد بعيد في إغناء هذه العلوم وفي تعزيز مصداقيتها وقوى مكانتها في عائلة العلوم الأنثروبولوجية. إلا أنه من جهة أخرى طبعها بطابع الالتباس لأن مسائل كثيرة ومفاهيم متعددة وأطروحات متنوعة لم يتم الاتفاق على تعريفها ولم تحسم الخلافات حول أهميتها أو علاقتها في الحياة الاجتماعية. ولقد أضافت الثورة الثالثة مستويات أخرى من الالتباس في المفاهيم والمقولات والأطروحات التي يتداولها العلم الأنثروبولوجي. كما أنها أضافت لها حقولا واختصاصات جديدة للدراسة والبحث والتنقيب. وتطورت أغراض هذه الدراسات وتشعبت مقاصدها فإذا كانت الشخصية الاجتماعية شكلت مجالا أو ميدانا لدراسة العلم الأنثروبولوجي في العقود الماضية إلا أن هذه الشخصية ما زالت تشكل نفس الميدان للعلم الأنثروبولوجي غير أن ما يريده العلم نفسه من هذه الشخصية يتخطى المعلومات التي يتطلع إلى الحصول عليها. لأن المعلومة صارت الأساس في كل ما يبقى إليه العلم الأنثروبولوجي. كما أن المعلومة صارت مادة للتسويق.

إن كل ما قيل عن العلم الأنثروبولوجي يريد أن يهيئ الأجواء للحديث المفصل عن الثقافة والعلم الأنثروبولوجي الثقافي حيث أن هناك صلات عمل وبحث وتفسير بين الثقافة ومفهوم الدور الحضاري في فكر عفلق.

ويقتضي الحديث عن معنى الثقافة التفريق بين نظرية الثقافة والعلم الأنثروبولوجي الثقافي. فالنظرية الثقافية وهي تتعامل مع الإنتاج الثقافي باعتباره مادة ملائمة لها[١٧] «تكون معنية، على وجه الدقة بالعلاقات بين الأنشطة الإنسانية الكثيرة والمتنوعة.والتي قسمت تاريخيا ونظريا إلى جماعات خاصة حيث تتفحص هذه العلاقات من حيث هي دينامية ومحددة داخل مواقف تاريخية شاملة يمكن وصفها».

وتحاول النظرية بشكل غير متوقف إنتاج مفاهيمها على ضوء حركة الواقع بحيث تحيط به وتستوعبه على نحو جديد وهي تخلق عالما من[١٨] «الموضوعات النظرية خاصا بها.كما أنها تحدد بنى اجتماعية حقيقية قادرة على تفسير ما يلاحظه عالم الدراسات الأنثروبولوجية. والعالم يستخدم أدواته التي تقدمها له النظرية من أجل أن يقدم حقائق اجتماعية عن البناء الاجتماعي الذي يدرسه. غير إن العالم الأنثروبولوجي لا يقدم الحقائق التي يتوصل أليها دفعة واحدة وبشكل متكامل بل يقدمها مرة تلو المرة وفي كل مرة يطور معلوماته».

وعلى ضوء ما تقدم يمكن تعريف الثقافة على أساس تقسيمها الى جذرين أو مقطعين. الأول (anthropos) ويعني الإنسان والثاني (logy) ومعناه العلم.

غير أن الاستمرار في شرح مفهوم الثقافة لابد أن يوضع في سياق تاريخ مفاهيم الثقافة وطرائق نقلها إلى الثقافة العربية نقلا شائها في أغلب الأحيان لأن هذه المفاهيم لم تستخلص في الأساس من التجربة الاجتماعية العربية استخلاصا دقيقا وقائما على الدرس والتحليل في البناء

الاجتماعي العربي. ولذلك ذاعت الكثير من المفاهيم الأنثروبولوجية الغربية في استعمالات وتوصيف وقراءة العلم الأنثروبولوجي في الوطن العربي وفي الثقافة العربية وكان النقل منغمسا في تعليل إن العام يلغي الخاص ويهمشه علما إن المفهوم إذا استمد من واقعه الاجتماعي ثم حلل وفسر بناءا على قوانينه العامة والخاصة فإنه يكون الأقدر على استيعاب الحدث الاجتماعي والثقافي وتشخيصه والتعامل مع معطياته ومكوناته وتقديم تفسير مقنع له. خاصة وأن تشكيل المفاهيم وتعريفها يعد من أسس الصياغة العلمية الدقيقة لقضايا العلم الأنثروبولوجي. ولذلك فإن تعويم المفاهيم والمصطلحات الغربية من قبل بعض المشتغلين بالدراسات الأنثروبولوجية الثقافية في الوطن العربي افسد عليهم رؤية النسق الثقافي العربي في مستوييه الوطني والقومي رؤية سليمة مستوعبة لما فيه من عناصر ثقافية. ومتمكنة من رؤية الظاهرة الثقافية من خلال بناها الاجتماعية. وهذا ما يعيبه الأستاذ على الكثير من المثقفين المتغربين الذين يتعاملون مع واقعهم العربي من خلال مفاهيم غربية. ومن قناعات مسبقة مأخوذة من العلم الغربي وأهله. لان ثقافتهم ومقاييسهم للقضايا العربية من أصول ثقافية غربية.

إذا نلاحظ أنه حتى في المدارس الغربية الأنثروبولوجية ومن ضمنها المدارس الأميركية استعملت مفهوم الثقافة استعمالات متعددة ومتباينة في المضمون والأهداف إذ أن بعض المدارس الأنثروبولوجية أرادت به معرفة تاريخ الكائنات الحية. في حين قصدت به مدارس أخرى ثقافة الإنسان الذاتية الخاصة بالتربية العقلية، وهناك فريق ثالث من هذه المدارس أعتبرها ظاهرة اجتماعية تتكون من خلال استجابات الإنسان لحاجاته اليومية في المأكل والمشرب في آداب الضيافة والحديث وبما ينتجه الإنسان من حاجات مادية.

والملاحظ أن هذه المعاني على اختلافها تعنى وجود رابطة جدلية بين

الإنسان وثقافته، إلا أنها تختلف باختلاف موقع الفئات الاجتماعية في البناء الاجتماعي، كما تتنوع بتنوع الفكر والعقائد، لكن هذا التنوع يبقى نسبيا غير مطلق لأن الفئات الاجتماعية تتعايش وتتساكن وتتجاور داخل البناء الاجتماعي الواحد، لكن كل فئة اجتماعية تحتفظ ببعض الخصوصيات والهوامش الثقافية، فالفلاح له عاداته الخاصة، وله أعرافه وقيمه التي تختلف كثيرا أو قليلا عن ثقافة أبن المدينة، وهلم جرا...

من المعروف أن طابع الاختلاف والتشابه بين العناصر الثقافية يؤدى إلى الوحدة والتنوع داخل النمط الثقافي، فقد أكدت الدراسات الميدانية حول الثقافة إن الأنشطة الثقافية على اختلاف مستوياتها ومصادرها تتلاقى وتتشابك داخل البناء الاجتماعي، وخاصة في المجتمعات الأقل تطورا، حيث أن طبيعة العمل ومستواه التقني في هذه المجتمعات لا تتطلب الاختصاص دائما كما هي عليه في المجتمعات المتقدمة صناعيا، فإذا أخذنا حالة البداوة نجد أن الفرد في المجتمع البدوي يقوم بوظائف عدة مثل: رعي الماشية والدفاع عن القبيلة بالإضافة الى وظيفة الأب.. الخ كما أن هذه الوظائف متباينة في مصدرها البنائي. فهناك أنشطة اقتصادية تمارسها العائلة كوحدة بنائية في المجتمعات الريفية، بينما نجد أفراد العائلة في المجتمعات الحضرية يمارسون أعمالا مختلفة كل حسب اختصاصه.

والجدير بالتأكيد أن الفرد البدوي عندما يقوم بمهامه، فأنه يقوم بها بناء على موقعه في البناء الاجتماعي لقبيلته أو عشيرته، وعلى دوره الذي حددته ثقافة مجتمعه. فالوجيه يمارس وظائف مختلفة عن وظائف الراعي، وأن للمرأة المتزوجة بعض الأنشطة المتميزة عن نشاط الفتاة، في حين أننا نلاحظ غير ذلك في المجتمعات البالغة التطور، إذ يمارس الفرد أدوارا مختلفة معتمدا على التقدم الصناعي والتقني في بنيانه الاجتماعي، كما أن للمرأة عاداتها وتقاليدها المختلفة شكلا ومضمونا. والنتيجة أن ما يمكن تسميته بـ «التخصص» في المجتمعات المتطورة أكثر حضورا وتواجدا

وتنوعا منه في المجتمعات الأقل تطورا، وهذا يعنى أيضا أن الثقافة في المجتمعات الصناعية تملك عناصر ثقافية أكثر، ولها حيوية وقدرة على الابتكار لا تملكها الثقافة في المجتمعات الأقل تطورا وتقدما، ومع ذلك فأن الفرد هنا وهناك يزاول أنشطة وأدوار عدة، الأب عضو في الأسرة والمدرسة والجامعة، وهو عضو في النادي أو النقابة أو الحزب والمهنة، له أنشطته المتميزة، بحكم موقعه ودوره، في كل جماعة من هذه الجماعات. تحيلنا الأفكار السابقة المبسطة عن مضمون مفهوم الثقافة إلى وجهات نظر المدارس الأنثروبولوجية في معنى الثقافة. حيث أن بعض هذه الآراء ترى أن الثقافة من صنع النخبة في المجتمع. وهي تراه على هذا النحو أنها عمل فكري أو فني ينتجه هذا الشخص أو ذاك.

وهناك مدارس تنظر الى الثقافة بوصفها ظاهرة اجتماعية ينتجها المجتمع في حياته وتاريخه. وبما أن الثقافة كذلك فهي تخضع للتطور والتقدم، والقيام بعمليات التخلي والاكتساب، والأمر الذي يؤدي الى تنوع الثقافات، واختلاف محدداتها الاجتماعية والحضارية، وتباين اتجاهاتها وفلسفاتها. ووحدة قيمها وتناقضها[١٩].

وقد بحث الدكتور زكي نجيب محمود هذا الجانب في كتابه[٢٠] «تجديد الفكر العربي» عندما عالج مسألة انتقال العناصر الثقافية من عصر الى عصر، ومسألة تغير العناصر وتطورها، وأنه لينلدر جدا أن يكون الانتقال الفكري من عصر إلى عصر انتقالا في المعاني العامة المجردة كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكري في تغير المضمونات التي يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعاني المجردة كؤوسا ومضموناتها هي الشراب داخل تلك الكؤوس أو الأطباق ليست هي التي تتغير من عصر فكري إلى العصر الذي يليه، وإنما الذي يتغير هو الشراب في الكؤوس أو الطعام في الأطباق، وإلا فقل لي متى كان العصر الذي

يتنكر «للفضيلة» بمعناها العام أو «العدالة» أو «الحرية» فهذه الألفاظ تبقى ولا تزول، تجيء حضارة وتذهب حضارة وتجيء ثقافة وتذهب ثقافة، لكن تبقى ألفاظ الفضيلة و«العدالة» و«الحرية» و«الكرامة».. الخ.. مرفوعة الأعلام، فما الذي يتغير أذن بحيث نقول ذهبت ثقافة وجاءت ثقافة؟ الذي يتغير هو المضمون. والجدير بالذكر أن هذا التغيير هو نتاج عمليات التخلي والاكتساب التي نزعم أنها تمثل قانونا لها، فتلك العمليات لا تحدث بمعزل عن شروط الثقافة، الداخلية والخارجية، وإنما تتم في ظل تلك الشروط على نحو الذي سنلاحظه بعد قليل.

مفهوم الثقافة:

يعني الكلام السابق، من وجهة نظرنا، أن العلاقة بين الثقافة والإنسان، هي التي تحدد وتنمط السلوك الاجتماعي، وهذا يعني أن كل عنصر ثقافي هو في حقيقته يمثل استجابة لحاجة ما. وما دامت المجتمعات غير متماثلة أو متشابهة في حاجاتها، فإن الاستجابة تختلف من مجتمع الى آخر. وتعتبر المدارس الأنثروبولوجية أن هذا الاختلاف هو المحدد الأساس في اختلاف الشخصيات القومية. ومن هنا وجد المبرر لتلك المدارس لدراسة وتحليل طرائق كل مجتمع وأسلوبه في استجابته للأحداث والوقائع في بنائه الاجتماعي، باعتبار أن كل عنصر ثقافي يتحول الى سلوك اجتماعي، وأن مستويات التحول داخل كل ثقافة تصبح مقياسا لتحديد جوانب الاختلاف والتباين ما بين العربي والأوربي والصيني والأمريكي والروسي والفيتنامي والهندي.. الخ. وثمة أمثلة كثيرة لا تحصى تؤكد هذه القاعدة في القياس منها، على سبيل المثال، الزواج بوصفه عنصرا ثقافيا وظاهرة اجتماعية. فهو يختلف في محدداته الشفاهية والمكتوبة من مجتمع إلى آخر. ويختلف أيضا داخل المجتمع الواحد، كما يختلف من فترة تاريخية إلى أخرى باختلاف مستوى التطور ومضمونه، إلا أنه يتشابه في شكل

المفاهيم في أكثر من مجتمع مثل: الخطبة، العقد، الزفاف، دعوة الضيوف، الهدايا.. الخ

اثر هذه اللمحة الموجزة عن طبيعة الظاهرة الثقافية، وجوانب الاختلاف والتشابه في الشكل والمضمون يمكن أن تقدم تعريفات عدة، منها تعريف العلامة الأمريكي[٢١] والف لنتون بقوله أنها «شكل متكامل من السلوك المكتسب ينقلها أفراد مجتمع معين». كما يعرفها الشاعر البريطاني الأصل ت. س. ايليوت بقوله أنها «طريقة الشعوب في الحياة». وهناك تعريف العالم الأنثروبولوجي أ. ي. تايلور في كتابه «الثقافة البدائية» يقول فيه أن الثقافة «هي ذلك الكل الذي يشمل على المعرفة والعقائد والفن والقانون، وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في الجماعة أو المجتمع». أما الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «تجديد الفكر العربي» فقد قدم لها التعريف التالي «فلنفهم الثقافة على أنها طريقة العيش في شتى نواحيه، أو على أنها مجموعة القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يوازن بين الأشياء والمواقف ليختار».

أما الدكتور[٢٢] أنور عبد الملك فقد قال بشأن تعريفها ما يلي: «قل لي ما هي ثقافة الإنسان أقول لك على الفور ما هي شخصيته».

وعندي أن الثقافة ظاهرة اجتماعية نفسية تحتل مكانها في عقول الأفراد، وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتها اليومية، وفي طريقة عيشهم أو نمطه.

ولما كنا نركز على الطابع الاجتماعي للظاهرة الثقافية، فأننا نقدم لها التعريف التالي: «أن الثقافة ميراث مركب من عناصر اجتماعية وسلوكية ومادية يقوم الأفراد بنقلها من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وذلك بفضل تداخلها في سلوكهم، وقدرة عناصرها على الانتقال من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل».

ونلاحظ من هذا التعريف أن الثقافة تتكون من جانبين:

١ ـ الجانب المادي الذي يتمثل في الصناعة ووسائل الإنتاج والاختراع وكل وسائل العيش والحياة.

٢ ـ الجانب السلوكي وفيه الجوانب الظاهرة مثل العادات والتقاليد، والجوانب المستترة أو «اللاواعية» مثل الردود والاتجاهات النفسية التي تتجسد في أحيان على شكل سلوك تجاه العادة والتقليد والقيم والأعراف. كما يتبين في الآتي:

ـ أن المقصود «بالميراث المركب» هو أن الثقافة تتكون من عدد كبير من السمات والعناصر الثقافية البسيطة والمركبة، وهي نتاج مباشر لنشاط الناس الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي والفكري، وأن هذه العناصر تختزن في داخلها العديد من الفعاليات، بعد أن تتحدد وظائفها داخل البناء الاجتماعي.

ـ أما المقصود «بالعناصر الاجتماعية والسلوكية والروحية والسياسية والمادية فهي سلوك الأفراد وتصرفاتهم خلال ردهم على حاجاتهم» لأن الثقافة، كما قلنا، في حقيقتها استجابة المجتمع لحاجاته حسب إمكاناته المادية والروحية والفكرية، وهي طرائق الناس في تعديل هذه الاستجابات بين آونة وأخرى، حسب ظروف المجتمع المادية، ومستوى تطوره الحضاري، ودرجة أمنه الاقتصادي والفكري والثقافي وكذلك نوعية علاقاته بالمجتمعات الأخرى.

ـ ونريد بعبارة: «ويقوم الأفراد بنقلها من مرحلة تاريخية الى أخرى بفضل تداخلها في سلوكهم» أن الثقافة طوال تاريخها ما هي إلا إنجاز جماعي وعمل مشترك بين جميع أفراد المجتمع وفئاته الاجتماعية، وأن لكل طبقة اجتماعية إسهامها الخاص في الإنتاج الاجتماعي للثقافة، اللهم، ما عدا بعض المبادئ والقيم والأفكار والأنشطة الروحية التي تهم

على وجه الخصوص هذه الطبقة، ولا تعنى شقيقاتها، فعيد العمال ـ على سبيل المثال ـ يهم الطبقة العاملة أكثر من غيرها لأنه عيدها وهي معنية بإنتاج أو ابتكار مجموعة من العناصر الثقافية، بيان العمال، الاحتفال النقابي، أرباح الإنتاج. كذلك الأمر بالنسبة لعيد المعلم الذي يخص فئة المعلمين والمدرسين وعيد الجيش بالنسبة للضباط وصف الضباط والجنود.

والخلاصة فالثقافة ما هي إلا مجموعة كبيرة من العناصر المادية والاجتماعية المشتركة بين الفرد وأسرته وجماعته ومجتمعه، وأن الأجيال تقوم بنقل الثقافة بواسطة التعليم والتجربة والاكتساب وعن طريق التراث الشفاهي والمكتوب. إلا أن ما يجب معرفته بدقة أن الثقافة لا تنتقل على وتيرة واحدة بواسطة سلوك الأجيال الجديدة. وأكبر مثال على ذلك، موضة اللباس، وبعض آداب الضيافة والأكل والشرب والسهر والغد والرواح، لأن الثقافة كما يقول رالف لنتون[٢٣]: «ذات سياق متواصل وأن المشاركة التي تبرر إدخال عنصر ما في شكل ثقافي متكامل تقرر بالنسبة إلى السياق الاجتماعي الثقافي المتواصل، وليس بالنسبة إلى ما تكون عليه تلك الثقافة في وقت معين».

ـ أما العبارة الخاتمة في تعريف الثقافة ونصها: (وقدرة عناصرها على الانتقال من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، فهذا يعني أن هذا الانتقال يشكل قانونها الأساس، ولولاه لما كان ثمة وحدة أو تشابه أو تماثل في الشخصية الاجتماعية للمجتمع سواء في الماضي والحاضر. ولكان هناك أشكال من الانقطاع بين هذه الشخصيات تفقد فيها بعض علاقات القربى، وعناصر من التراث المشترك.. الخ..

وبما أن الثقافة موجودة في سلوك الناس الاجتماعي، فهي تعنى أنها منقولة من الماضي الى الحاضر الى المستقبل بواسطة الأجيال. من الآباء الى الأبناء،ومن الأخوة الكبار الى الصغار، وذلك عبر التعلم والتجربة

والاكتساب، فالأب الذي تعلم أن يغسل وجهه وفمه قبل تناول وجبة الطعام لا بد أن يعلم طفله هذه العادة المحببة(٢٤).

وإذا كان وجود الثقافة في سلوك الناس على هذا المستوى فأنه يعني أحد أشكال التعبير عن جدلية العلاقة بين الشخصية والثقافة، تلك العلاقة التي لا تتوقف ولا تختلف، وإنما يختلف في داخلها دور العنصر الثقافي ووظائفه وموقعه البنائي. وهذا الاختلاف يقود إلى تباين سلوك الشخصية وتمايزه. وعلى سبيل المثال فالفرد الذي تعود على استعمال منقل الفحم في شواء اللحم لا يجد المتعة نفسها عند شوي اللحمة على الغاز، ولكن الأبناء قد لا يشاركون هذه المتعة النفسية التي يحددونها في النمط الثاني من الشواء الذي يتم على الغاز، وهذه المؤشرات تعني أن الثقافة تمثل حياة الأفراد ومرآتهم وأن الأفراد هم في التحليل الأخير ينتجون الثقافة ويشكلون عمادها.

خصائص الثقافة:

يتميز كل مجتمع بثقافته الخاصة، وقلما نجد ثقافة اجتماعية متشابهة مع أخرى الى درجة التطابق، فالثقافة الإنكليزية مختلفة عن الثقافة الصينية، والثقافة الفرنسية متميزة عن الثقافة الهندية، وهكذا دواليك بالنسبة لسائر الثقافات الاجتماعية الأخرى، إلا أن الاختلاف في ملامح الثقافة ومعالمها لا يكون محصورا بين الأمم أو القوميات وإنما هناك مستويات من الاختلاف داخل الثقافة الواحدة، أي بين مناطقها ودوائرها. مثل الاختلاف بين الثقافة البدوية والريفية والحضرية وبين الطوائف والأقليات القومية في الوطن العربي.

وبناء على ذلك، قام علماء الاجتماع الثقافي بتوصيف الثقافات وتصنيفها على أساس الشخصية الاجتماعية لكل أمة. ومن هنا قالوا بالثقافة العربية والثقافة الفرنسية.. الخ.

وبناء على المقاربة بين خصوصيات الثقافة تم تحديد خصائص الثقافة انطلاقا من اعتبارها ظاهرة اجتماعية نفسية وإنسانية[٢٥].

وبما أن للثقافة خصائص اجتماعية واقتصادية ونفسية، فأن لكل خصيصة فعاليات كثيرة، وأن لهذه الفعاليات أكثر من جانب سلوكي.

الجوانب الواعية وغير الواعية في الثقافة:

تجمع أكثر الاتجاهات الأنثروبولوجية على أن تأثير الثقافة على الفرد يبدأ منذ مولده، وأن خمس سنوات الأولى من عمره تشكل الفترة المهمة، والأساس في تكوين الشخصية. وبدءا من هذه الفترة تتكون ردود الفعل الشخصية على الحالات التي تواجهها تدريجيا، فيصبح الفرد في حالة تزويد وعطاء لذاته بالعنصر الثقافي منذ بداية تمكنه من تحقيق التفاعل الأولى مع الآخرين، من خلال فهمه لتصرفاتهم وما تحتويه من معان وأهداف ووظائف. ويدعم الفرد قدرته في هذه الإضافة من خلال ديمومته في التعلم والاكتساب، وإغناء تجربته الذاتية في فهم ثقافته والإحاطة بها، ومن ثم احتوائها وتوظيفها لصالح المزيد من التفاعل المثمر مع جميع الحالات التي يعيشها وفق نظام القيم الذي أقرته ثقافة المجتمع[٢٦].

لكن ما يجب ملاحظته أن العناصر الثقافية التي يتعلمها الفرد ويكتسبها سواء في السنوات الخمس الأولى، أو بعدها، ليست من طبيعة واحدة، بل هي على نوعين: عناصر واعية ومدركة مثل أدوات الطعام، والتحدث إلى الآخرين وأدوات العمل، وأثاث البيت، وسبل توزيعه على الغرف حسب وظائفه في الاستعمال، وتحية الآخرين، وأسلوب المجاملة وآداب الطعام.. الخ. أما العناصر اللاواعية فهي مثلا الحالة النفسية (عاطفة، حب، كره) التي تزامل ردود الإنسان على الحالات التي يواجهها. فالطفل الذي يرى طريقة ردود أمه على كسر الأواني من قبله أو من قبل أخواته، فأنه يمتص العديد من الجوانب النفسية لهذه الردود ويتعلم

عليها ويكتسبها لا شعوريا، ثم يخزنها في اللاوعي عنده، وعندما يكبر يواجه كسر الأواني بالعديد من الردود المتشابهة مع ردود والدته. وعلى هذا المنوال يتعلم الإنسان ويكتسب الردود أو طرائق التعبير عن هذه الحالة أو تلك. ولذلك يقول المثل الشعبي «ضع الكاسة على فمها البنت ما بتطلع إلا لأمها». وهذا المثل فيه بعض جوانب الصحة حيث أن البنت تكتسب من أمها بعض الجوانب غير الواعية الكامنة في الرد. والمهم في الأمر أن الجوانب الواعية وغير الواعية من الثقافة تأخذ مكانها في الشعور تدريجيا، ثم تنتقل إلى اللاشعور بواسطة الكثير من العمليات النفسية التي يقوم بها الجهاز النفسي المكون من: الأنا والأنا الأعلى، وألهو. لكن ما يجب القول فيه أن العناصر الثقافية الواعية لا تنتقل كلها إلى اللاشعور، فما ينتقل إلى اللاشعور، العناصر القابلة للتحول إلى عناصر لا واعية. في حين أن الشعور هو مركز العناصر الواعية، لا سيما تلك التي لا تقبل التحول.

وعلى سبيل المثال فإن الطفل الذي تربى في أسرة تعيب عليه الاختلاط بالفتيات في مرحلة الشباب يخزن في اللاشعور العديد من العناصر الثقافية اللاواعية، سواء كانت قيما أو أعرافا أو تقاليد، الخاصة بذلك التحريم، وتتحول داخل الجهاز النفسي إلى مجموعة من المحددات الثقافية التحريمية غير الواعية وتمارس وظائفها داخل شخصية هذا الشاب عندما يكبر، وتقوم بإرباكه في الحديث مع الفتيات، حيث يحمر وجهه، ويتلعثم في الكلام.

وعلى الجانب الآخر فأن الطفل الذي أعتاد على الاختلاط بالفتيات ومجالستهن لا يعرف هذا الارتباك لأنه لا يختزن في جهازه النفسي المحرمات السابقة. ويمكن سحب هذه الحالة على أكثر الحالات الاجتماعية التي تكمن وراءها عناصر ثقافية غير واعية أو مباشرة مكتسبة منذ الطفولة، وكأني بالطفل الذي تلقنه عائلته قيم الشرف انطلاقا من قيمة البكارة في

مفهوم الشرف، وتقترن مخالفة هذه القيمة بالقصاص، فأنه يمارس القصاص الذي لقنته إياه ثقافته، اللهم، ما عدا بعض الأستثناءات التي تجعل هذا الفرد أو ذاك يكف عن هذا الفعل نتيجة لعوامل تفرض عليه بعض القيم والمواقف. غير أن التعديل الذي يقوم به الفرد لا يكرر نفسه في جميع منظومة القيم اللاواعية وجوانبها السلوكية، لأن نظام القيم لا يعدل بشكل متساو واحد، وإنما يختلف بموجبه عملية التخلي والاكتساب الثقافي التي تحدث في النمط الثقافي العام. أو في تجربة الفرد نفسه، فقد تدفعه تلك العمليات للتخلي عن حب وطنه إذا هاجر الى بلد آخر، ووجد أن الوطن الجديد قد وفر له جملة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والوطنية الجديدة التي لم يجدها في بلده الأصلي، وقد تفرض عليه العمليات مزيدا من الأيمان بالشرف إذا كانت ثقافة البلد الجديد الذي أنتقل إليه تعطى أولوية لقيمة الشرف ضمن المواصفات التي أعطتها قيمة الثقافة السابقة(٢٧).

يريد الكلام السابق أن يؤكد بأن الجوانب اللاواعية في لجهاز النفسي إذا كانت تمارس دورها ووظائفها ارتكازا أو استنادا على العناصر الثقافية اللاواعية وخاصة نظام القيم والأعراف منها، فأن هذه الجوانب تكون مسرحا لعمليات نفسية متميزة بالتناقض والصراع لأن نظام القيم عادة يوحد بين العديد من القيم المتناقضة، الأيمان والشك والمحسوبية والعدالة الاجتماعية، والمحسوبية والاشتراكية، والعشائرية والوطنية، والإقليمية والقومية، والانفصال والوحدة، والتحرر والتعصب، والأصولية والحداثة.. الخ. كما يقوى التناقض ويشتد كلما كانت القيم متعادلة في وظائفها التي تشغلها وفي الموقع الذي تحتله داخل الجهاز النفسي. وأعني بالموقع مستوى الأيمان والاقتناع به(٢٨).

ويؤدي صراع القيم الذي لا يجد حلوله في الجهاز النفسي الى نشوء الظاهرة النفسية الاجتماعية (الازدواج) والتي نفضل تسميتها بظاهرة

الازدواج الثقافي الذي يجد فعله في سلوك الناس الاجتماعي اليومي أثناء قيامها بمجموعة من الاستجابات.

وعلى هذا الأساس فأنك إذا بحثت عما يجري بين الأنظمة والأحزاب العربية من صراع على الساحة الوطنية والقومية فستجد فيه أنماطا من الصراع مثل صراع نظام القيم. الصراع بين الأنا والمجتمع. بين قيم العشيرة والمواطنة. وبين الإقليمية والوحدة. بين قيم الاشتراكية والقيم العائلية، والطائفية والعشائرية، وأن ما يكتب وما يقال في أجهزة المذياع والتلفاز لا يتساوى على الإطلاق مع ما هو موجود في الجهاز النفسي أو في عقول الناس وتصرفاتهم، أو في ممارستهم اليومية، وثمة حيل نفسية واجتماعية يقوم بها الفرد أو الجماعة أو الكثير من الناس لإضفاء صفات تقدمية أو حضارية أو دينية أو إنسانية على مواقفهم التي لا تمت في حقيقتها لتلك الاضفاءات.

والمعروف أن الجوانب اللاواعية من الثقافة أثناء عملها داخل شخصيات الأفراد والجماعات والمجتمعات يكون لها دورها الأساس في تكثيف حجم الصراعات الاجتماعية والنفسية، وفي زيادة حدتها، وفي إضافة أشياء وأشياء على الصراع وأبعاده بين الناس، فكم من حادثة أو حالة فردية أو جماعية، سياسية أو عائلية أو عشائرية جهوية أو محلية، كانت تستدعى اختلاف الآراء لا أكثر ولا أقل. ثم تحولت بفضل الجوانب اللاواعية إلى قتال دام وحروب وثأر وانتقام وأحلاف وعصبيات وولاءات لا تحتاجها مستويات الخلاف نفسه مطلقا.

وإذا بحثت على هذا الأساس في محددات الثقافة الاجتماعية التي تنظم السلوك الاجتماعي وتهذبه وتربيه فإنك تجد لا محالة، أن الجوانب الواعية من العناصر الثقافية ليست وحدها التي تقوم بتلك المهام، وإنما تشاركها وعلى المستوى نفسه أو أكثر بقليل أو كثير الجوانب اللاواعية من الثقافة.

وقد وقف علماء الانثروبولوجيا النفسية أمام هذه المسائل، وخصوها بالمزيد من الدراسة والتحليل، وقد توصل الكثير منهم إلى قناعات مؤكدة بالتجربة والمشاهدة والملاحظة. أن بعض الجوانب في ردود الأفراد والجماعات على حاجاتهم اليومية لا تتحول بشكل مباشر وفوري إلى الجوانب اللاواعية من الثقافة. ولقد كان موارى من أوائل هؤلاء العلماء في توضيح العوامل اللاواعية في القطاع السلوكي المستتر وتقدير أهميتها. وفي العمليات النفسية التي لا تتم عند الأفراد والجماعات بناء على العوامل الشعورية وحدها بل تعود، كما أسلفنا. في أحيان كثيرة، أو في جوانب متعددة الى جوانب اللاواعية من الثقافة. وكثيرة هي الأعمال والميول والنوايا غير الواعية التي تؤثر على سلوك الفرد في هذه الحادثة أو تلك، وكثيرة أيضا الاتجاهات الاجتماعية والنفسية التي تقررها تلك الجوانب دون أن يدري الإنسان.

والخلاصة فأن الظواهر النفسية المستترة والجوانب غير الواعية من الثقافة قابلة للانتقال من جيل إلى آخر، شأنها في ذلك شأن العوامل والظواهر النفسية والثقافية الواعية، وأن انتقالها هذا لا يتم بوصفها حالات نفسية مستقلة تنتقل بالوراثة العضوية أبدا، بل يحدث ذلك من خلال تعلم نفس العادات والتقاليد، واكتسابها بالملاحظة والاحتكاك وبالتقليد والمحاكاة، وهذا يعني في التحليل الأخير أن الجوانب الواعية واللاواعية من الثقافة مسؤولة مسؤولية مشتركة عن غلبة هذا الجانب أو ذاك في تحريك السلوك الاجتماعي ـ النفسي وفي توجيه اتجاهات شخصيات الأفراد والجماعات.

الانتشار الثقافي:

إذا كانت الثقافة تحتل جانبا مهما في قيام البناء الاجتماعي بمهامه ورسالته، فإنها من أكثر الجوانب أهمية في استمرار المجتمعات وتطورها من طور آخر. وهذه العلاقة الجدلية بين المجتمع وثقافته هي التي تشكل شرط

تطور الثقافة وتغير وظائفها وتبدلها. وهي المسؤولة أيضا عن انتقال الثقافة من جيل الى آخر، فالثقافة تتطور بالانتشار داخل البنى الاجتماعية، ومن بنية اجتماعية داخلية الى بنية اجتماعية في مجتمع آخر. وتأتي خاصية انتشار الثقافة من خلال طبيعة الإنسان الاجتماعية. وعن طريق حركة الثقافة يحصل الاحتكاك والتعلم والاكتساب أن الفتاة التي تشاهد فستان معلمتها وتعجب به تعمل على تقليده أو شراء ما يماثله. والأديب الناشئ يحاكي الأديب الذي يتميز بأسلوب معين في الكتابة، ويحاول أن يقلده... الخ...

مما تقدم يتبينّ أن العناصر الثقافية في حالة انتقال وانتشار، واستقرار واستيطان وتبادل. وانتشار الثقافة أما أن يتم بشكل عفوي أو إرادي داخلي وخارجي، وثمة جهات تخطط لنشر ثقافتها في المجتمعات الأخرى، وهو ما يسمى عادة بالغزو الثقافي.

وحري بالقول أن حركة الثقافة تختلف من عصر الى عصر، ومن مجتمع الى آخر.فإذا كانت الثقافة في المجتمعات الأقل تطورا تمتاز بحركتها البطيئة، وفق آليات محددة، بسيطة، وغير معقدة، فأن حركتها في المجتمعات الصناعية أكثر سرعة وحيوية. ولها آليات متنوعة بالغة التعقيد.

وعندي أن الثقافة في المجتمعات المتقدمة تخضع للتخطيط والضبط والتوجيه الذي يكفل لها القيام بمهامها التي يرمي إليها أصحاب القرار السياسي. وهذا يعني إجرائيا أن هناك ثقافات «مُلقّية» وثقافات «مُتَلَقّية» والثقافة الأولى، على وجه العموم، موجودة في المجتمعات الصناعية، أما الثانية فأنها من شأن المجتمعات الأقل نموا، ومنها الأمة العربية.

وقد ترتب على هذا التمايز أن المجتمعات الصناعية تملك الكثير من بنوك المعلومات ومن مخابر الثقافة. وهذه وتلك مربوطة بأجهزة المعلومات

والقنوات الفضائية. وقد وضعت هذه الآليات في خدمة الثقافة لنشرها هنا وهناك. واختراق العمليات الثقافية في المجتمعات الأخرى ومنها النامية، بحيث يؤدي الاختراق الى تكييف الشخصيات القومية مع توجهات الثقافة الملقية أو الغازية، وخططها وسياستها.

وليس من المبالغة القول أن العديد من الشخصيات القومية أصبحت تتصرف في جوانب من سلوكها اليومي على الطريقة الأوروبي - الأمريكية، تطرب على طريقتهم، وتلبس حسب موضاتهم، وتركب وسائل المواصلات حسب إنتاج ثقافتهم.. الخ. وكم من قيمة أو وازع أو عادة وتقليد انتشرت من الثقافة الأوروبي - أمريكية الى داخل الثقافة العربية، سواء كان الانتشار عفويا أو مقصودا، فأصبح من النادر أن تجد مجتمعا من المجتمعات بعيدا عن تأثير الثقافة الغربية. ألا يحق لنا القول أننا أصبحنا في عصر الاختراق الثقافي الغربي نمثل فأربواز الذي تتغير اتجاهاته وغرائزه عن طريق الصدمة الثقافية التي يتلقاها. وأن علم اجتماع المنازعات الموجود في جامعات أمريكية هو الذي يقرر هذه الصدمات، ويحدد زمانها ومكانها وعناصرها.؟

الخلاصة، أن مطلع هذا القرن قد تميز بصعود حركات التحرر الوطني والقومي، وأن عقده الأخير أخذ يشهد صعود دور مراكز الأبحاث والدراسات التي تقود وتوجه انتشار الثقافات الأوروبي - أمريكية، الهادفة أصلا الى تطويع شخصيات الشعوب في «العالم الثالث» لصالحها.

وبهذا الصدد كتب الشاعر البريطاني الأصل[٢٩] «ت. س. اليوت.. «وكثيرا ما تتخذ القوة وسيلة لفرض ثقافة أجنبية على ثقافة أدنى. وهذه مشكلة لا يمكن حلها، وهي تتخذ أشكالا كثيرة. وثمة مشكلة تتصل بثقافة أدنى للمرة الأولى، وثمة مشكلة ثانية عندما تكون الثقافة الوطنية قد بدأت تتحلل فعلا تحت تأثير الثقافة الأجنبية، وحيث يكون أبناء الوطن قد

تشربوا من الثقافة الأجنبية فعلا أكثر مما يمكنهم طرده في وقت من الأوقات (........) لينضجوا في الخليط الثقافي الذي أوجدناه».

وبطبيعة الحال فأن الخليط إياه تتعدد مواده، وتتنوع عناصره الى حد يمكن السياسات الثقافية الغربية من احتواء شعوب العالم، والهيمنة على تفكيرها. وعلى أرض هذه السياسات تجهض مشاريع النهضة، ومنها المشروع الحضاري العربي. ثم أليست السلبية السياسية الموجودة الآن في الشارع العربي. يعود جزءا منها أو وجها من وجوهها الى إيحاءات الثقافة الأمريكية واتجاهاتها النفسية.

الجدل الثقافي:

قبل الحديث عن الجدل الثقافي لابد من الإشارة إلى إن الثقافة العربية لم تحظ باهتمام أهل العلم والسياسة لاسيما أن جهات الاختصاص لم تضعها حتى هذه اللحظة الموضع الذي تستحقه في سياق معركة الحضارة. كما أن تلك الجهات لم تنظر إليها بعين منهجية من حيث تأثيرها في الشخصية ولم تول أي اهتمام الى الأمن الثقافي باعتباره أحد أهم عوامل الأمن القومي وقد تمت خطوات عدة في هذا المنحنى مثل تصدى بعض العاملين في الحقل الثقافي لشرح الثقافة وخصائصها وآلياتها داخل البناء الاجتماعي. وتقسيم النمط الثقافي حسب الجهات والمناطق التي يتواجد فيها إضافة الى استحداث الأسماء والمصطلحات التي تغطي العناصر المادية والاجتماعية والفكرية التي تتكون منها الثقافة مراعية طابع الوحدة والتنوع في الثقافة. وكذلك استحداث المفاهيم التي تخص جبلة الثقافة مثل: «العنصر الثقافي» أو «السمة الثقافية». ويطلق على آلية الثقافة في اكتساب عنصر جديد، وتخليها عن عنصر قديم بـ «حركة الثقافة». كما اعتبرت قدرة الثقافة على التخلي والاكتساب بناء على عناصرها بـ «الحيوية الثقافية».

واعتبر العلم الأنثروبولوجي أن تجديد الثقافة يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم «عمليات التخلي والاكتساب». كما أن تقويم الثقافة من حيث اعتبارها ثقافة غازية أو مغزوة. حيوية أو تقليدية يتم على أساس قدرة تلك العمليات في المحافظة على الهوية القومية وتطوير معالمها حسب حاجات العصر وتحدياته.

ومضى العلم الأنثروبولوجي نحو مهام أخرى مثل تقسيمه إلى حزمة كبيرة من الأنشطة الفكرية والمادية. وحصر هذه الأنشطة بأنماط محلية وقومية وعالمية. وارتأى أن كل ثقافة تقسم الى مجموعة من «المناطق الثقافية» مثل «الثقافة القروية» و«الثقافة الحضرية».. الخ. ثم أطلق على المستويات التي تتوزع فيها الثقافة بالأنساق الثقافية مثل «نسق القيم» والمأكل والمشرب، ونسق العادات والتقاليد». واكتشف العلم الأنثروبولوجي أن كل نسق له نظامه ووظائفه التي يمارسها داخل النمط الثقافي العام. وأن بين هذه الوظائف الكثير من الاعتمادات المتبادلة. فالتحية، علي سبيل المثال، بوصفها عنصرا ثقافيا مركبا تتساند مع عناصر ثقافية أخرى حتى تتمكن من القيام بدورها الوظيفي. وثمة محددات ثقافية اجتماعية تبين قيمتها في سلم القيم مثل المبادرة في التحية من قبل الصغير للكبير، والماشي للجالس، والملاحظ أن الاعتمادات المتبادلة والتساند بين العناصر الثقافية تشكل ما يسمى «بالنسيج الثقافي» وكل نسيج له وحدته وتناقضاته،وله أيضا تنوعاته. ففي داخل القيم العشائرية تنمو القيم القانونية. والى جانب الأفكار السليمة توجد الأفكار الخاطئة، والى جانب الحق يوجد الباطل. وتتحد هذه القيم أو تتصارع حتى تصل الثقافة الى درجة تقدر فيها أن تتخلى عن قيمة قديمة لصالح قيمة جديدة. ومن المهم القول أن هذه القدرة قد تكون ضعيفة في بعض الأحيان، وقوية في أحيان أخرى. فإذا كانت ضعيفة فأن القيم التي تخلت عنها الثقافة لا يعني أبدا أنها قد فقدت وظائفها داخل النمط الثقافي. وهذا معناه أن

التخلي في حقيقته لم ينجز بشكل نهائي. لهذا، قد تعود هذه القيم الى ممارسة دورها من جديد، عندما تتوفر لها الظروف الاجتماعية المناسبة.

وبما أن الفرد لا يعيش، بمعزل عن ثقافته، وأن له علاقة جدلية معها. يؤثر فيها ويتأثر بها، كما سنرى بعد قليل، فأن تلك التناقضات داخل العناصر الثقافية تجد صداها وتأثيرها داخل عقليات الأفراد والجماعات، وتعكس نفسها في سلوكهم اليومي فالابن الذي اعتاد على الإهانة في بيته يجد صعوبة بالغة في احترام اخوته أو أقاربه إذا شعر بتفوقه عليهم ماديا ومعنويا وجسديا والرجل الذي آمن أن شرف الفتاة في عفافها يصعب عليه أن يقبل لابنته ممارسة الجنس مع زميلها في المدرسة دون عقد زواج شرعي والحزب الذي تربى على قيم المناصرة واتجاهات التعصب لأعضائه وفكره وسياسته يجد صعوبة بالغة في قبول التعددية السياسية وانتقال السلطة سلميا.

وقد تلجأ بعض الثقافات الى حل الصراع بين عناصرها الثقافية عن طريق التعادل الوظيفي بين جملة من العناصر الثقافية القديمة والجديدة وهذا النمط من التعادل يجد نفسه داخل شخصيات الأفراد بناء على العلاقة الجدلية بين الثقافة والشخصية. فإذا كانت العناصر الثقافية من طبيعة واحدة فكريا وعقائديا وقيمة فان هذا التعادل يظهر على شكل سلوك عادي وسليم إما إذا كانت العناصر المتعادلة من طبيعة ثقافية غير واحدة متناقضة في القيم والاتجاهات والمعايير فان مردودها في سلوك الإنسان يظهر على شكل ازدواج ثقافي. والذي يمكن تسميته عادة بالنفاق الاجتماعي والانتهازية، والشطارة. أو تشكيل سلوك تلفيقي مثل الادعاء بالإلحاد والأيمان معا. والانتماء القطري والقومي. والانحياز للعدل والظلم الاجتماعي والقانون والمحسوبية.. الخ. ومن المناسب القول أن الأنماط السابقة من المعايشة بين العناصر الثقافية لا تنعت به ثقافة معينة، وإنما في حقيقتها تمثل حالة ثقافية موجودة في كل الثقافات. كل ثقافة حسب

ظروفها وتجربتها. ولكن نسبتها مختلفة من ثقافة إلى ثقافة أخرى. فالثقافات في المجتمعات المتقدمة لا توفر الظروف لذلك النمط من التعايش السلبي. ويقل فيها كثيرا الازدواج الثقافي. والملاحظ أن قوانين الثقافة واحدة في كل المجتمعات غير أن لكل قانون آلياته المرهونة عادة بظروف المجتمع الحضارية وطابع سياسة الثقافة وكنها فيه.

ونزعم أن للثقافة ثلاثة قوانين:

- قانون انتقال الثقافة من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل.
- قانون الانتشار الثقافي إما من منطقة إلى أخرى «داخلي» أو من أمة الى أخرى «خارجي».
- قانون التخلي والاكتساب.

والجدير بالذكر انه قد تم شرح آليات القانون الأول والثاني بشكل موجز وسنعمل على شرح القانون الثالث.

تميزت الثقافات قديما وحديثا بعمليات التخلي والاكتساب. وكانت هذه العمليات محكومة دائما وأبدا بالظروف الحضارية لكل أمة. فكلما أحرزت الأمة تقدمها واستقلالها الحضاري كلما تمكنت من القيام بعمليات التخلي والاكتساب وفق نواميسها الداخلية وحسب حاجاتها وقدراتها. ويقترن عمق تلك العمليات بمستوى التحولات الاجتماعية التي تتم داخل البناء الاجتماعي. فكلما كانت التحولات متوازنة داخل البناء الاجتماعي،تتم وفق حاجات المجتمع، وتتوافق مع إمكاناته،كانت عمليات التخلي والاكتساب متلائمة مع معطياتها الاجتماعية، متوازنة مع الأبعاد الاجتماعية والحضارية التي تذهب إليها التحولات الاجتماعية. فإذا وصل المجتمع، على سبيل المال، إلى مستوى من التطور يملى إلغاء بعض أشكال الملكية وإضافة أشكال جديدة، فأن الثقافة ستعمل على ابتكار عناصر ثقافية جديدة تواكب الملكية الجديدة وتلائمها. وهذه الإضافات الثقافية

لا تقتصر على عنصر الملكية فقط، بل تمتد إلى عناصر ثقافية كثيرة، فيها المادي والمعنوي، ومنها الأخلاقي بشكل يتجانس فيه الإلغاء والاكتساب مع تطور الأفكار ودرجة الوعي الاجتماعي الذي وصل إليه المجتمع، ومع منظومة الأفكار التي تشكل فلسفة للثقافة(٣٠).

وما يجب التأكيد عليه أن عملية الاتصال الثقافي لها تأثيرها المباشر على عمليات التخلي والاكتساب، فعندما يتم الاتصال بين ثقافة تعتمد على طبع الكتب على آلات إلكترونية كوسائل طباعة أكثر تطورا من الآلات السابقة، وتقوم بإنتاج أعداد من النسخ لا توازيها فيها الوسائل القديمة في المطابع التي تملكها أو تستخدمها ثقافة أخرى، فأن الثقافة التي لا تملك الآلة الجديدة تلجأ تدريجيا الى التخلي عن الآلات القديمة، واكتساب الآلة الجديدة. ولا شك أن هذه المثال يمكن جعله نموذجا لعمليات ثقافية متباينة في مضمونها وكما يمكن تعميمه على العناصر الثقافية مثل الموضة، وطرائق كتابة القصة، ومدارس النقد ووجبات الطعام، ووسائل الركوب. والنوم والترفيه، وطرائق حسابية وجبرية وفيزيائية، وقياسات منطقية.

على هذا الأساس فالثقافات تقوم بعمليات التخلي والاكتساب دون توقف. وأن هذه العمليات تشكل بالنسبة لثقافات العالم قانونها الذي يحكم الثقافة ويقودها.

لكن ما يجب الانتباه إليه أن الثقافات لا تتماثل أو تتشابه في عمليات التخلي والاكتساب، فالأمر يختلف من ثقافة إلى أخرى، وهناك ثقافات لها قدرة خاصة على التخلي والاكتساب لا تملكها ثقافات أخرى. هذا يعني أن عمليات الثقافة مرهونة بقدرات الثقافة المتعددة المستويات.وتقسم الثقافات حسب القدرات إلى مستويين:

١ ـ الثقافات الديناميكية، وتتميز هذه الثقافات بقدرتها على الحركة

والإبداع، ويحتل فيها الإنسان مكانة مرموقة منظمة ومحفوظة بجملة من القوانين والسنن الاجتماعية التي لا تقبل أي تعد على حقوقه. وبالمقابل تلزمه بسلسلة من الواجبات التي يؤديها بكل طواعية. كما تتميز تلك الثقافات بقدرتها على توفير الردود وإشباع الحاجيات بشكل لا يقلق الإنسان ولا يدعه ملكا للضرورات الطبيعية. كما تتوفر فيها التعددية السياسية والحريات الفكرية، وحرية القول والعمل. كما تتميز بإمكاناتها في الاختراع والابتكار والإبداع.

٢ ـ الثقافات التقليدية، وهي الثقافات التي يتحكم فيها الجمود والتقليد وانعدام الحرية حيث مكانة الإنسان منقوصة ومحفوفة بالمخاطر، كما يضعف فيها فعل القانون وتكافؤ الفرص، ويسيطر عليها نظام القيم التقليدي المتخلف الذي لا يساير روح العصر. كما أنها تفتقر إلى القدرة على تلبية حاجات الناس المادية والفكرية والروحية، وتقل فيها فرص العمل، كما تقل فيها فرص القدرة على الابتكار والاختراع والاجتهاد والتأويل

وتشتهر تلك الثقافات بقدرتها على التلفيق والجمع العشوائي بين القديم والحديث مثل الجمع بين الثأر ودور الدولة في محاسبة المتهم أو الجاني، بين الحرية السياسية والاعتقال والتعذيب. بين حقوق المواطن وتعديات السلطة على هذه الحقوق ،بين حرية القول والنشر، وقانون الرقابة والمنع والمصادرة والاعتقال والنفي والتصفية الجسدية.

والخلاصة فإن عمليات التخلي والاكتساب في الثقافتين الديناميكية والتقليدية مختلفة في النوع والكيف، ومختلفة في المستوى والأبعاد، بحيث نرى أن الثقافات الديناميكية تنتج عمليات التخلي بناء على سننها وقوانينها الاجتماعية بالتلازب مع قوانين الثقافة. بينما تخضع تلك

العمليات في الثقافات التقليدية الى تأثير الثقافات الديناميكية، حيث تتدخل هذه الأخيرة في قانون التخلي والاكتساب وتعدد مساره في ترك هذا العنصر واكتساب عنصر آخر يتوافق مع مصالحها. وتصبح عمليات التخلي والاكتساب من صنع الثقافة الديناميكية لأنها تظل في حالة غزو دائم للثقافات التقليدية.

والخلاصة فإن عمليات التخلي والاكتساب تتأثر بقانون الانتشار الثقافي الذي يتم بناء على أسلوبين أو آليتين:

- الأسلوب العفوي الاختياري الذي يؤدي الى انتقال العناصر الثقافية عن طريق الاحتكاك والاتصال والحوار الثقافي.
- الأسلوب الإجباري أو القسرى الذي يؤدي الى انتقال العناصر الثقافية إما بسبب الحاجة أو بالضغط والإكراه القسري.

عندما نقرأ فكر الأستاذ نلاحظ أنه تكلم عن انتشار الثقافة المجردة بين مجموعة من المثقفين العرب ويرجع ذلك الى انتشار الثقافة الغربية أيضا. وقد كتب عن هذه الظاهرة في أكثر من مكان من دراساته ومقالاته. وأشار الى دورها السلبي في جعل الفئات المثقفة بهذه الثقافات ترى الوضع العربي وقضاياه ومخارجه من التخلف والتجزئة بمنظار لا يستطيع رؤيتها على حقيقتها. وعلى العكس من ذلك فأن هؤلاء يصبحون خطرا على مجتمعهم العربي. لأنهم في نهاية المطاف يحسبون لصالح القوى التي تعطل مسار النضال العربي الحقيقي من أجل وضعه في موضعه الحقيقي.

لذلك قلنا القول السابق عن الثقافة وبينا آثارها المباشرة وغير المباشرة على تفكير الإنسان، لنؤكد وجهة نظر الأستاذ الصحيحة عن الأذى الذي تحدثه الثقافة الغربية في تفكير النفر الذي يتلقى التثقيف بها بعيدا عن ثقافته العربية. وهذا ليس معناه أن الأستاذ طالب باكتفاء المثقف العربي

على ثقافته فقط. وإنما دعاه الأستاذ الى الاستفادة من تلك الثقافات، ولكن على أن تكون رؤيته الواقع العربي من خلال مفاهيم ومصطلحات واطروحات نابعة من الحياة العربية. وقلنا ذلك أيضا من أجل أن نوضح بعد حين أن الثقافة غير الحضارة رغم اشتراكهما في عناصر وسمات كثيرة. ومع ذلك فأن ثمة علاقة بين الحضارة والثقافة تصل الى حد التداخل بينهما بحيث يصعب القول أن هذا العنصر ثقافي والآخر حضاري. وفي هذه التوضيحات رؤية أدق للحضارة والدور الحضاري.

○ ○ ○

الحضارة والدور الحضاري

لم يتوقف النقاش والحوار بين علماء الحضارة والعلوم الإنسانية حول مفهوم الحضارة ومكوناتها. وأضاف النقاش الدائر تعريفات وتفسيرات جديدة للحضارة: وكثرت معها المناهج والنظريات التي تدرس الحضارة.

في هذا الفصل لن ندخل في توصيف وجهات النظر تلك، انطلاقا من أن القواسم المشتركة الموجودة بينها تجعله يسلك طريقا آخر. تتحدد وجهته سلامة موقف الفكر القومي من القضية الحضارية، وخاصة عند الأستاذ في كتاباته الكثيرة عن الحضارة ومعارك الحضارة العربية.

وإذا كان هناك من قصور في هذا الفكر تجاه هذه المسألة أو تلك من المسائل الحضارية وغيرها فهذه ليست سمته وحده بل هي خصيصة يشترك فيها الفكر الماركسي والوضعي والوظيفي والبنيوي.. الخ وذلك بحكم التغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تحدث كل يوم وشهر في المجتمعات.

أما ما يقال عن هشاشة[٣١] فكر الأستاذ تجاه المسائل الاجتماعية. فهي هشاشة ذلك النفر من الكتاب والمنظرين لأن هناك مسائل لا يقطع فيها الفكر العلمي، لأن الحتميات عنده غير موجودة في صورتها المطلقة.

بناء على ما تقدم، فأن توضيح معنى الحضارة سيتم من خلال تلك الاحترازات، وسيكون لآراء بعض المفكرين العرب الأولوية في هذا التفسير، لندعم من خلالها مقاربتنا مفهوم الدور الحضاري بشكل عام، وفي فكر الأستاذ عفلق بشكل خاص. وهذا التفسير سيكون جوهر هذا العمل لأن له وجهاته المنهجية في الوقفة الرصينة التي وقفها الأستاذ من

مسألة الدور الحضاري، وما يعني الأمة العربية. وما يحملها من مهام تجاه مستقبلها، وتجاه مستقبل الأمم الأخرى، على ضوء رؤيته الحوار والصراع الحضاري غير المتوقف على الإطلاق بين الحضارات. وأيضا عندما حدد وجهة هذا الدور، ومضمونه ووظيفته على المستويات الوطنية والقومية والعالمية.

لذلك نباشر بتعريف الحضارة والدور الحضاري. بالقدر الذي يخدم فيه تعريف الحضارة الدور الحضاري بناء على القواسم المشتركة بين الحضارات من جهة، واختلاف فلسفاتها واتجاهاتها من جهة ثانية لأن الفلسفات هي التي تؤدي الى اختلاف شخصية الحضارات. وهي أحد مصادر خصوصيتها الحضارية، وتفردها بدورها الحضاري.

والملاحظ أن علم الحضارة وقف أمام خصوصية الحضارة دارسا ومحللا من أجل معرفة أسباب الوحدة والاختلاف بين الحضارات.

تعني الحضارة كل نشاط تمارسه الأمم من أجل بلوغ ما تصبو إليه. ومواجهة كل ما من شأنه أن يحول دون وصول الأمم الى أهدافها وتطلعاتها. إلا أن هذا النشاط لا يتساوى عند كل علماء الحضارة وعدم التساوي ينتج من خلال تفاوت درجات الوعي عند علماء الحضارة، لأن[٣٢] «الوعي ليس شيئا آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر».

إذا فالحضارة ظاهرة إنسانية تشترك فيها كل الأمم. كل أمة داخل ترابها، وتجربتها الاجتماعية، وتحت تأثير مناخها وثرواتها، وما يصاحب ذلك من تحديات بيئية وما تمر به من ظروف مواتية أو غير مواتية لإنتاجها وعملها الحضاري.

ويعرف الدكتور قسطنطين زريق الحضارة بقوله[٣٣]: «ترى ما هو بعد، الاستنطاق اللغوي مفهومنا للحضارة؟ ماذا نقصد بهذه الكلمة، وعلى أي شيء تدور الدراسة التي نحن بصددها؟

لنبادر الى القول أننا لا نريد بالحضارة هذا المعنى الاصطلاحي الذي يقيه علماء الاجتماع أو الانثروبولوجيا لفظة culture أي جماع حياة مجتمع من المجتمعات بدائيا كان أو متقدما راقيا. وإنما تعني نمطا من الحياة يتميز بخطوط ألوان من التقدم والرقي».

ويعرفها الدكتور حسين مؤنس بقوله[٣٤]: «الحضارة في مفهومها العام. هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء كان المجهود المبذول للوصول الى تلك الثمرة مقصودا أو غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أم معنوية.

وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ لأن التاريخ، كما سنرى هو الزمن، والثمرات الحضارية التي ذكرناها تحتاج الى زمن لكي تطلع. أي أنها جزء من التاريخ، أو نتاج للتاريخ. وكما أن ثمرة الزرع والأشجار لا يطلع إلا بفعل الزمن. إذ لا يمكن أن نزرع ثمرة ما في نفس الوقت، فأن ثمرة الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن الى جهد الإنسان».

وللحضارة معاني عدة في اللغة العربية مثل الإقامة في المعمورة. أي في المدن والقرى.

ويشرحها لسان العرب بقوله[٣٥]: «والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، والحضارة الإقامة في الحضر».

وفي وصفه الحضارة، يقول عنها أبن خلدون أنها[٣٦] «طور طبيعي في حياة الشعوب. تبدأ من البداوة، وتنتهي في الحضر، وأن البدو أصل الحضر.ولذلك تتحول الى غاية للبداوة»

ويتابع أبن خلدون الحضارة في لحظات تطورها وتحولها، ويرى أنها تجعل الشعوب يتسعون في أحوالهم[٣٧]: «وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرقة. ودعاهم ذلك الى السكون والدعة، وتعاونوا من الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتألق وتوسعة البيوت،

واستعداد المدن والأمصار للحضر. ثم تزايد أحوال الرقة والعزيمة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج. وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح وأحكام وصفها في تجددها والانتهاء في الصنائع من الخروج من القوة الى الفعل الى غايتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجدون فيها المياه ويعالون في صرحها، ويبالغون في تسخيرها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آلية، أو ما عون وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون من أهم الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشهم الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهله البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشرهم على نسبة وجودهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها، كما قلنا».

ويتبين من كلام أبن خلدون أن الحضارة عنده تبدأ من مرحلة البداوة ثم يتطور أهلها تدريجيا حتى يبلغوا الحضر فيصبحوا منه بالجهد والعمل.

أما الأستاذ عفلق، فهولا يقدم تعريفا محددا للحضارة، بل يتناولها بالشرح والتحليل والتأويل من خلال واقع الأمة العربية ومعاركها في النهضة ويتساءل في هذا المضمار(٣٨):

«كيف فكرت هذه الحركة بأنها تستطيع أن تحقق نهضة أصيلة لأمتنا؟» ويجيب: «الفكرة المضيئة التي أنارت الطريق من البداية كانت بهذه البساطة بأننا نحن في وضع متخلف ومحكوم من قبل المستعمرين ومستغل ومجزأ لأن القسم الأكبر من إمكانات شعبنا غير مستغله مخنوقة لا يسمح لها بأن تنطلق. بأن تتحقق. أو إن بعضها يستغل ضد مصلحة الآمة بدلا من أن يكون في خدمة الأمة وفي خدمة نهضتها».

وعلى ضوء ذلك يسأل ما هي مهمة الثورة أو الحركة الثورية تجاه

النهضة؟ «هي أن تسعى دوما لكي تهيئ الظروف والشروط التي تمكن شعبنا العربي في كل أقطاره وجماهيرنا الواسعة من أن تتحقق إمكاناتها تنتج. تناضل، تفكر، تستخدم كل مواهبها كما هي الحال في كل شعب راق.. معيار الرقي الحقيقي هو عندما يكون مجموع الشعب أو على الأقل الأكثرية الكبيرة من الشعب في حالة انطلاق وإنتاج، لاتحد من قدرته قيود مصطنعة عراقيل مصطنعه سواء نتيجة التخلف والعادات المستقيمة والجهل وتحكم طبقات مستغله ترى من مصلحتها بقاء الجهل وبقاء الجمود والانكماش أو بفعل مؤشرات خارجية، احتلال أجنبي أو ضغط أجنبي، أو استغلال بأي شكل من الأشكال».

ولكن ما السبيل الى النهضة والتغيير نحو الأفضل؟

ويجيب الأستاذ بحكمه وروية وبعد نظر حضاري «نعود دوما» الى واقعنا ونرى، نبحث نشاهد نجحنا في تحطيم القيود التي تعطل نشاط وإبداع جماهيرنا الشعبية، شعبنا بصورة عامة. هل وجد الشروط الملائمة والمساعدة على أن يعطي أقصى جهوده وأحسن ما يستطيعه وأحسن وأغلى قدراته «إذا هناك مهمة للقوى الاجتماعية التي تصنع الحضارة وثمة مقياس لذلك».

ويجيب بأن على هذه القوى الموجودة في حزب ثوري «أن تزيل من طريق الشعب المعوقات التي تمنع انطلاقة مواهب الشعب وقدرات الشعب (...) المطلوب هو أن تتحقق الحرية والانطلاق والتفتح بإنسانية الإنسان العربي «وإطلاق» إمكانات شعبنا بكل نواحيها وبصورة خاصة بأن تنمي في الشعب الدافع الذاتي... الشعور بالمسؤولية الشعور بأنه حي وأن له حق الحياة.وعندما يكون له حق الحياة تترتب عليه واجبات ومسؤوليات لأن الحياة بدون مسؤوليات لا معنى ولا طعم لأن الحياة الحقيقية المفرحة السعيدة هي الحياة التي يتحمل فيها الإنسان ويتحمل فيها الشعب

مسؤولية الغد... مسؤولية التقدم. مسؤولية التحرر مسؤولية الأجيال القادمة».

ويرى الأستاذ في العمل الحضاري مستوى معينا من اليقظة. ولأن اليقظة لها وجهة وهدف وهي عنده في الحضارة العربية (... الانطلاق في العمل وفي الإنتاج لا يقتصر على الإنتاج المحدد وإنما يجب أن يذهب الى أعماق النفس الى أعماق الشعور بمعنى وجود إنسان. لماذا هو موجود على وجه البسيطة؟ لم يوجد عبثا ـ له رسالة ـ هناك معنى لوجود الإنسان ولوجود الشعب وعندها تكون النهضة أصله).

ونستخلص من أقوال الأستاذ إن الحضارة أرض وإنسان وزمن. في الأرض ثروة وإمكانات وموقع وطاقات مادية. والزمن ماض وحاضر ومستقبل. وكل لحظة منه تتداخل في الثانية[٣٩].

والإنسان عنده هو القوة الفاعلة في الأرض والزمن. غير أن الفعل له شروط مادية وذاتية ويحدده الأستاذ في الإرادة والإيمان ودوافع ذاتية أخرى.

وثمة مستويات للحضارة: تقدم وتأخر تخلف وازدهار تألق وتكاسل. وان كل أمة تمر بأطوار حضارية مختلفة. تتقدم تارة ' وتتخلف تارة أخرى. ومهمة الشعب أي شعب أن يصل الى التقدم أن يقضي على التخلف لأن للإنسان رسالة. وهذا في رأيه الذي يجعل العربي يقدر إنسانيته ويعيشها. ويعمل على إطلاق إمكانات أمته وإرادتها لان الإرادة هي الحرية وهي وليدة الحرية.

والمعروف أن لكل حضارة وجهتها في السلم والحرب. والقوة والحرية. وهذه الوجهة هي التي تحدد للصراع الحضاري على سبيل المثال وجهته ومضمونه وآلياته. فقد كان للعرب صلات حضارية كثيرة مع العثمانيين تتمثل في الإسلام ثقافة ومعتقدا. إلا أن هذه الصلات لا تعني انطواء الحضارة العربية تحت إبط الحضارة العثمانية.

وعلى هذا الأساس يرى الأستاذ إن المشروع الحضارة العربي ميز نفسه حضاريا عن الحضارات الأخرى والتمييز تم بفضل حركة القومية العربية التي قررت أن تفترق يقظتها وهويتها عن الدولة العثمانية التي حكمت العرب باسم الدين. غير أن صراعها مع الاستعمار الغربي كان من نوع آخر: صراع حضارة وتاريخ وتراث وعقيدة . وكان رجوعها الى الإسلام في مواجهة الطغيان الغربي رجوعا طبيعيا وعفويا.

حوار الحضارات وصراعها:

يرى علماء الحضارة أن من أهم خصائص العناصر الحضارية أنها تغادر أرضها الى بلدان كثيرة في العالم مدفوعة بفكرتها. ويقررون إن سمة الانتقال هذه ليست واحدة في كل الحضارات بل إنها تختلف من حضارة الى أخرى باختلاف قوة الفكرة أو ضعفها. ويرون أن الاختلاف يتباين ويتنوع حسب مبادئ وقيم فكرة وفلسفة كل حضارة ودينامياتها وآلياتها.

إن خاصية مغادرة العناصر لأرضها أو انتقالها تجد نفسها في جوهر العنصر وتركيبه الحضاري حيث لا تملك هذه العناصر سوية واحدة في الانتقال. بل تنتقل بموجب قوة أو ضعف الحضارة من جهة، وحاجة الشعوب أو الأمم الى العنصر الحضاري المبتكر أو المصنع أو بفعل الفكرة ونسقها. ومع ذلك فإن الحضارات المتفوقة والمنتصرة الغنية بالأفكار والثروات والاختراع والمنافع المادية هي التي تتفوق في الانتقال من مكان الى آخر ومن أمة الى أمة أخرى ولذلك تكون وجهة الانتقال عادة أما متعلقة بالتماثل الحضاري حيث تتبادل الدول الصناعية العناصر الحضارية المبتكرة هنا أو هناك في ميدان الذرة وصناعة الصواريخ والكمبيوتر والاتصال وصناعة المعلومات أو متعلقة بالتفاوت الحضاري حيث تنتقل العناصر الحضارية من الدول المتقدمة الى الدول الأقل تقدما ويتم الانتقال

أما بالقوة أو الحاجة أو بالتقليد. كما رأينا في انتقال العناصر الثقافية.

ويرى ابن خلدون من أن المجتمعات المغلوبة تأخذ وتقلد المجتمعات الغالبة. والمجتمعات تقلد بعضها. والشعوب في طور النهضة أو الصاعدة حضاريا تأخذ من الدول المتمكنة حضاريا وتطور ما تأخذه حتى يتفق مع مصالحها.

غير أن قانون الانتقال وتقليد المغلوب الغالب له بعض الاستثناءات حيث يتمثل على سبيل المثال في تأثير المغلوب على الغالب إذا كان المغلوب[٤٠] بالسلاح أكثر تقدما في الحضارة على النحو الذي حدث خلال غزو المغول للوطن العربي وفي أعقب انتصار الأسبان على العرب في بلاد الأندلس.

ومع ذلك فإن تأثير الغالب على المغلوب هو الأكثر شيوعا ورجحانا والأقوى فعلا كما يقول الدكتور قسطنطين زريق، وليس تفاعلا لأن التأثير يأتي في أكثر الأحيان من جانب الغالب على المغلوب.

غير أن هذا التأثير يتزامن تدريجيا في تبدله مع تطور الشخصية الحضارية لدى المغلوب. وهذا حال المجتمعات المغلوبة أبان مرحلة الاستعمار الأوروبي حيث أثرت الحضارة الأوربية على الشعوب المستعمرة وبدلت فيها تبديلا قويا يتناسب مع مصالحها، حتى أن هذه الشعوب فقدت الكثير من مقومات شخصيتها وزادت قوة التأثير في العقد الأخير من القرن العشرين وخاصة بعد تكامل الموجة الثالثة من ثورة المعلومات وثورة الاتصال وثورة الهندسة الوراثية.

وتعالت وتائر التخلي عن عناصر حضارية أصيلة ومحلية أمام هجمة عناصر الحضارة الأوروبية ـ الأمريكية حتى وصل التخلي الى شخصية الأمم المحلية وهويتها القومية. وأصبحت أمم الجنوب أمام هجمة حضارية قادمة من الشمال يأكل الأخضر واليابس. وكان نصيب الأمة العربية منها

كبيرا حتى لا تحقق النهضة والتقدم. ومع ذلك فالأمة العربية قادرة على مواجهة هذه الهجمة حسب رأي الأستاذ عفلق حيث يقول[٤١].

«الأمة العربية قادرة على أن تنهض وقادرة على أن تكون ليس في مستوى العصر وحضارته فحسب. بل في مستوى رسالتها العظيمة التاريخية أيضا. في مستوى الرسالة الروحية التي تفردت بها بين الأمم والتي ستبقى الى الأبد هي المحدد وهي المعين الروحي الذي سيدفع أمتنا نحو التقدم والرقى والإنجازات الحضارية العظيمة».

إذا الحضارات خلال تاريخها الطويل تتواصل على طريقة المد والجزر و هذا التواصل يكمن بداخله الحوار الحضاري مرة والصراع الحضاري مرة أخرى. وينشأ الصراع عادة بفعل تناقض المصالح واختلاف الأدوار الحضارية وتنافس الرسالات والقيم والأعراف والعادات والتقاليد. الخ..

والحضارات وإن كانت تشكل في نهاية التحليل مركبا حضاريا واحدا إلا أن هذه الوحدة كما رأيناها عند الأستاذ قائمة على اختلاف الأدوار والرسالات وتنافسها وتزاحمها من حين الى أخر. وهذا الاختلاف يؤدي الى الصراع الحضاري وبهذا المعنى يقول الأستاذ[٤٢] «إن الأمة العربية منذ بدء نهضتها المعاصرة قبل قرن ونصف وحتى المعركة الراهنة تقف مدافعة فهي تتلقى العدوان والغزو وتقتطع أرضها وتسلب حقوقها وهي صامدة للموجات الاستعمارية الإمبريالية الصهيونية فقد كانت الهجمات على الأمة العربية من كل جانب، وبكل الأسلحة لتفتت قوميتها وشخصيتها (...) أن قيام الكيان الصهيوني بدعم من الإمبريالية والقوى العالمية قد فرض على العرب مستوى جديدا من المعاناة والصراع فالعدو الصهيوني منذ أن أصبح له موطئ قدم على أرض فلسطين بات ينظر الى استقلال أي قطر عربي

والى تطوره الاقتصادي والاجتماعي ونهوضه الثقافي حتى في أكثر الأشكال اعتدالا على أنه تهديد جدي لوجوده.

وعلى هذا الأساس فقد تقدم البعث تيار النهضة العربية لينبه الى السلاح الوحيد المتكافئ مع التحديات الجديدة: سلاح الوحدة، سلاح النهضة ووحدة النضال العربي».

بناء على ما تقدم فإن اختلاف الرسالات الحضارية يؤدي الى ديمومة الصراع الحضاري. فالحضارة الرأسمالية مختلفة بالدور عن الحضارة العربية.و هي مختلفة أيضا عن الحضارة الاشتراكية. كما أن الحضارة النازية والصهيونية المستندة الى مسلمات عنصرية وتفوق عنصري لا يمكن أن تتساوى وتتشابه في الدور والرسالة مع حضارة المجتمعات الاشتراكية على سبيل المثال التي ترفض التفوق العنصري وتقاومه وتجابهه.

كما أن الإسلام بوصفه دينا وثقافة وحضارة لا يمكن أن يتماثل مع التأويلات التلمودية للدين اليهودي في الدور الحضاري والرسالة الحضارية حيث إن بينهما من الاختلاف في الاتجاه الإنساني الشيء الكثير. فالإسلام يقول بان الله خلق البشر بوصفهم شعوبا وقبائل. وجعل التعارف والمودة بينهما سننا حضارية وأساسا للحياة المشتركة بينما التأويلات التلمودية قالت بأطروحة الشعب المختار والأغيار والغرباء.

والخلاصة فإن الحضارات إذ تتواصل خلال تاريخها الطويل بفعل فلسفاتها وأدوارها إلا أنها من جهة أخرى تتصارع في مستويات عدة بفعل الاختلاف والتنافس بين الأدوار والرسالات الحضارية والأفكار.

وكثيرة هي الشواهد على حوار الحضارات وصراعها سواء كانت بسبب الدوافع الدينية أو الثقافية أو مصالح اقتصادية. وقد عرفت الحضارات في الصراع السلمي. والصراع العسكري منذ أقدم العصور، وحتى هذه اللحظة واللحظة القادمة. مثل الصراع بين الحضارة الفارسية

والرومية والصراع بين الحضارة الإغريقية والحضارات المجاورة لها حتى بر مصر . وإلا نسأل لماذا ركب الاسكندر الكبير بواخره وسفنه وعبر البحر مع جنوده تجاه الأمم الأخرى فاتحا ومؤسسا حضارة إغريقية في تلك البلدان بعد أن انتصر عليها؟

غير إن الصراع لا يتم على وتيرة واحدة أو مستوى محدد وإنما يختلف ويتباين باختلاف الاتجاه الذي يقرره الدور الحضاري. لذلك يبقى حمل الرسالة وتبليغها والدفاع عن الهوية والشخصية الحضارية العامل الفصل في الصراع الحضاري. ولذلك يشكل الدفاع عن الدور الحضاري بالنسبة للكثير من الأمم عامل بقاء، مثل أيمان الأمة العربية بدورها كما يقول الأستاذ عفلق والذي شكل على الدوام أحد أهم عوامل استمرارها. فالتحديات التي تعرضت لها الأمة العربية وتتعرض لها الآن لو سلطت على أمة أخرى لانتهت من الوجود، والى حيث لا رجعة.

ويرد الأستاذ هذا البقاء الى قوه عروبة الأمة العربية وإسلامها، لما فيها من تنوع ثقافي يغني الحضارة العربية[٤٣]، التي عانت الظلم الاستعماري والتخلف والظلم الداخلي. الاستغلال الطبقي ومعاناة التجزئة القومية وان هذه التجربة الطويلة من المعاناة. مع الأساس الروحي القديم تجعل العرب يدركون بأن حضارتهم العربية ستكون مختلفة عن الحضارات التي عرفتها الإنسانية.. وستكون لها قيم جديدة، وهذا ما يسميه الأستاذ: الرسالة العربية.

الحضارة العربية وحوار الحضارات وآفاق الصدام:

عندما عرضنا حالة الثقافة بشكل عام والثقافة العربية بشكل خاص أردنا أن نقول أشياء عدة. إن للثقافة في فكر الأستاذ معاني ومفاهيم منبثقة ومتشكلة من الحياة العربية. وهو يؤكد دائما وأبدا على المفارقة بين من ينتمي الى الثقافة العربية والثقافة الأجنبية. ومن يتعامل مع واقعة العربي من

خلال مفاهيم ثقافية تفسر الحياة العربية لأنها منها ومن يتعامل مع مفاهيم ثقافية غربية في تركيب المجتمع العربي وتحليله، وتفسير الحضارة العربية وان الثقافة ليست على حال واحد في الوطن العربي شأنها شأن أي ثقافة لكن في الثقافة العربية فأن الإسلام يمثل العنصر المشترك. وهو عامل إنسانيتها وتطورها. وهو أيضا السمة الأساس في الشخصية العربية.

وأردنا أن نقول أيضا مع الأستاذ أن لكل أمة ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وان الحاضر كامن في الماضي والمستقبل(٤٤). «الحاضر لا ينفصل عن الماضي كما انه لا ينفصل عن المستقبل». وكل زمن من هذه الأزمان يمثل شرطا للآخر الآن وفي المستقبل فالماضي يمثل شرط وجود الحاضر. والحاضر يمثل شرط المستقبل. والحاضر لا يظل حاضرا وإنما يتحول الى ماض والمستقبل يتحول الى حاضر وهكذا دواليك. لأن الزمن عملية تعاقب للوحدة الزمنية لا تتوقف أبدا.

بالنسبة للأمة العربية بدأت رحلتها الحضارية الجديدة مع الإسلام. وكانت نظرة الأستاذ الإيجابية الى دور الإسلام قائمة على الأيمان والتفاؤل مليئة بالجد وروح النضال. ولذلك يقول الآتي(٤٥): «من نظرة الى الحياة والإنسان والى الأمة العربية والإنسان العربي. فهذه النظرة لم تفارقنا أبدا مهما تقس الظروف لا بل هي سر صمود هذه الحركة الثورية هي سر تغلبها على العديد من العقبات والمؤامرات والتشويهات والنكسات.ذلك لأننا منذ البدء آمنا بأننا أمة أصيلة: طرأت عليها ظروف قاسية عبر أجيال وأجيال، ولكنها رغم ذلك صمدت واحتفظت بجوهرها وأنها مهيأة لأن تعيد النظر وتستجمع قواها وإرادتها وصحوها الفكري ونزاهتها العقلانية وموضوعيتها وأيمانها بالحياة لكي تعيد الأمور الى نصابها ولكي تزيل التشويه والتزييف وترفع الظلم والعراقيل المصطنعة التي وضعت وكرست من قبل الأعداء في طريق نهضتها».

ونستخلص من هذا النص بالنسبة للحضارة العربية وحوار الحضارات وأفاق الصدام إن الأمة العربية صار لها بالإسلام رسالة حضارية وان الإسلام كلفها بممارسة هذا الدور ولكن هذه الممارسة اصطدمت بالحضارات الأخرى بعد حوار طويل مارسته الرسائل والرسل الموجهة من الرسول العربي الى الإمبراطوريات التي تعيش الى جوار الأمة العربية.

إذا هناك ماض في الحاضر العربي وهذا الماضي له رسالة وفيه دور حضاري. ولكن الأمة العربية انقطعت أو توقفت عن القيام بهذا الدور وتراجعت عن أداء رسالتها بعد تفكك أقطارها وانهيار الدولة.

والنظرة الإيجابية الى الماضي العربي هي التي جعلت الوطن العربي حيا يقاوم كل ما من شأنه معاكسة الأمة ومنعها عن ممارسة دورها الحضاري.

ولكن الأستاذ يؤكد أن تلك المهمة لابد أن تتوفر لها شروطها وهي:

- النظرة الإيجابية الى الحياة والإنسان والأمة العربية.
- الأيمان بأن الأمة العربية أمة أصيلة.
- الاحتفاظ بجوهر الأمة العربية الإنساني والأخلاقي.
- أنها مهيأة لأن تعيد النظر في تجربتها وتستجمع قواها وإرادتها.
- وأن تحقق صحوها الفكري ونزاهتها العقلانية.
- وان تحقق إيمانها بالحياة. وأنها هي الأصل.

ونستخلص من تلك الشروط إن الحضارة مقرونة بكل العصور بالقوة والحرية. والعقلانية والإرادة. والأمة العربية إذ تحرص على قوتها وحريتها فان لها أسبابها الحضارية تجاه نفسها وتجاه الإنسانية وهي:

- أن تعيد الأمور الى نصابها في داخلها وفي العالم وإعادة الأمور تشمل كل مرافق الحياة التي تقتضي الإزالة والتشويه.
- أن ترفع الظلم في الداخل والخارج .

- أن تزيح العراقيل التي وضعت لتمنع العرب من النهضة.
- وأن كون العقبات التي تواجه العالم من شأن الأمم كلها وأن تكون مواجهتها عبارة عن فضيلة ينهجها الناس أينما كانوا.

وإذا توفرت تلك العوامل مجتمعة تظهر للملأ حقائق حضارية عربية كثيرة تحسب على الدور الحضاري أبرزها:

- أن الأمة العربية لا تعيش على ردود الفعل ولا تتعامل مع الحضارات من واقع ما تفعله مع حضارتها العربية.
- أن ما يعترضها من عقبات في مهامها الحضارية ليست إلا أشياء عارضة مهما تكن مؤذية.
- ومع ذلك فان هذه العقبات مهما تكاثرت فأنها تعطي عكس ما يريده أعداء الأمة العربية.
- ويكون لها قوة صقل الموهبة في الملكة الحضارية والقدرات المبدعة.
- كما يظهر وجه الأمة العربية الناصع وتظهر حقيقتها التاريخية الخلاقة.

وتبين مما تقدم إن الحضارة لها مفاعل حضاري على حد قول مالك بن نبي قوامه الإنسان والتراب والزمن: وفي هذه المفاعل تنشأ القوة وفلسفة الحضارة والحرية، والدور الحضاري.

بعد هذا نجد الأستاذ يصور معركة الحضارة بين الأمة العربية والغرب من خلال كل ألوان طيف الصراع الحضاري(٤٦) «فكم رأينا من تجن وافتراء ومغالطة من قبل الغرب المستعمر ومن قبل الصهيونية التي هي ليست الإنتاج هذا الغرب وحضارته المريضة، كم رأينا من تضليل وتزوير بحق الأمة العربية وبحق التاريخ العربي، والتراث العربي وحقوق الشعب العربي في هذا العصر».

إذا الحرب الحضارية مستمرة ضد الأمة العربية والغرب لا يروعه أي شيء من منع العرب من النهوض. وعلى هذا الأساس يرسم الأستاذ طابع المعركة الحضارية بقوله[٤٧]: «..لأنه ليس في هذا العصر أمة وضع في طريقها مثلما وضع في طريق الأمة العربية من عراقيل ليس هناك بلد تكالبت القوى الاستعمارية لتمعن تجزئته ولتمعن في تفتيته وتشويهه ولتفرض عليه ضد طبيعته ولتفقره وتشله مثلما وضع على كاهل الأمة العربية. انه اغتصاب فلسطين وهو الدليل الواضح الساطع على أن ما دبر لقتل الأمة العربية لإفنائها لتمزيقها لم يدبر لأية أمة، أو لأي شعب آخر وقد أقول في كل العصور، وليس في عصرنا هذا فحسب».

إن تحديد طابع المعركة ومعالمها يجعله يضع مسلمات عدة للظفر بمعركة الحضارة ضد الغرب الإمبريالي، وحليفته الصهيونية. وأهم ما فيها:

- الإيمان بالمستوى الروحي العالي.
- الإيمان بأصالة الأمة العربية ورسالتها الخالدة.
- أن توضع معركتها الحضارية في قالب أنساني.
- أن لا تعمل فقط من أجل إنقاذ الشعب العربي، لكن من أجل إنقاذ البشرية.
- وأن يكون الدافع الى ذلك كله العامل الإنساني.
- ولذلك عادت الى تراثها لا من أجل أن يكون بديلا عن جهدها الحضاري، بل من أجل أصالة الدور الحضاري.

ويتوقف الأستاذ طويلا عند دور التراث العربي في تحويله الى ضمانات وأداة تحصين للأمة العربية ضد أي شيء يمكن أن يعتورها، ويغير شخصيتها ووجهتها.

والوقفة أمام التراث يجعل الأمة العربية تملك الأصالة وتعيشها في

معاركها ودورها الحضاري. وفي رأيه أن هذا الفهم المتقدم والصحيح للتراث هو الذي جعل القوى الحية في الأمة العربية تملك قوتها الروحية والأخلاقية، وأن تستند أليها في أداء دورها الحضاري.

وهل هذا كل الذي يريده الأستاذ للأمة العربية من إيجابيات وحصانات أخلاقية من أجل نفسها فقط أم من أجل أمم وشعوب أخرى؟

ما دامت الأمة العربية لها رسالتها الخالدة، وهي محملة بدور حضاري. فإنها مطالبة في رأي الأستاذ أن[٤٨] تقدم الى الإنسانية رسالة في تجديد القيم، في تجديد الأخلاق، طالما أن قوى البغي قد فرضت علينا اغتصابا لم يعرف مثيل له في التاريخ، فرضت تزويرا للحقوق، تزويرا للتاريخ تزويرا للواقع، فلا بد أن نضع نصب أعيننا أن نحارب الباطل والبغي والتزوير والاغتصاب في العالم كله. عندما نتجند للمعركة المصيرية. عندما نتأهب لها بجد وإخلاص عندما نوفيها كل حقها لا نكون عاملين من أجل أنفسنا فحسب، لا نكون محررين لوطننا فحسب، لا نكون مستردين لحقوقنا فحسب، وإنما هذه المعركة بسبب ضخامتها، بسبب صعوباتها الفائقة. ولكونها فريدة بين أحداث التاريخ وأمثلته. تتطلب منا جهدا. أن نحن قدمنا هذا الجهد الى نهايته فأن عصرا جديد سيبدأ في العالم.

وحتى تتمكن الأمة العربية القيام بهذا الدور الإنساني، فأن عليها أن تعيش جو المعركة أي نمط حياتها، متطلباتها، قواها وجهتها. أي معركة الوحدة العربية، ومن ثم معركة تحرير فلسطين، وتبدأ معركة الوحدة من خلال التحرير.

ويرى الأستاذ أن معركة تحرير الإنسانية من الظلم والاستبداد، والتزوير، والاستغلال والزيف الاستعماري، والاغتصاب والتخلف تبدأ بالتأكيد من خلال تحرير فلسطين.

ويستمر التداخل بين الماضي والحاضر والمستقبل. إلا أن ثمة مستويات من الارتباط والانقطاع بينها تظل قائمة. وهكذا فأن الدورة الحضارية تبدأ بمستقبل وماض وحاضر، وينتهي دورها بمستقبل، وبحكم الدورة الزمنية هذه فأن ماض الحضارة يتحول الى لحظة من حاضرها ثم من مستقبلها.

ولا شك أن التداخل بين هذه الأزمان يؤدي لا محالة الى التداخل بين الحضارات. ولحظة التداخل فيها تتم أما بالحوار وأما بالصراع ولكن فيها من الصراع الشيء الكثير من العناصر الحضارية.

فالجزيرة العربية قبل الإسلام، كانت تتركب من مناطق متباينة في وضعها الحضاري. مكة حاضرة الجزيرة، تمثل المركز الحضاري آنذاك. والى جوارها أصقاع من الجزيرة العربية مثل مواطن الغساسنة والمناذرة. لكنها موطوءة من الفرس والرومان.وعلى تراب هذه الأوطان المجزأة بفعل طبيعة العصر والحياة القبلية وتواجد حضارة فارسية وررومانية غازية كانت ثلاثة اتجاهات. أو مشاريع حضارية تتنافس وتحمل مشروعا قوميا للعرب. الاتجاه الذي يريد أن تبقى الجزيرة العربية على حالها مسدودة الأبواب ضد التغيير. والاتجاه الذي هيأ نفسه للتعايش مع التبعية للفرس والروم. ولكن في مكة كانت هناك دلائل ومؤشرات توحي بالتغيير. وكانت فكرة الاحناف تدخل البيوت والمجالس والشوارع، وثمة من يستجيب لها هنا وهناك في الشارع المكي. وكان المشروع محمولا على رفض الانغلاق والتبعية في آن معا. وهو الاتجاه الثالث.

وكان محمد قائد هذا المشروع وظل هكذا في مشروعه الواعد، حتى كلف بالنبوة من السماء، وظهر الإسلام في قلب مكة بدءا من غار حراء، يحمل تباشير حضارة جديدة، ورسالة جديدة، ودور جديد.

وحمل الإسلام الأمة العربية مهمة تبليغ الرسالة القائمة على تحرير الوطن العربي من الفرس والروم، وتخليصه من التخلف والتجزئة

والانقسام القبلي. ثم بدأ غداة ذلك بالفتح حتى يؤدي مهمته التاريخية، أو دوره الحضاري.

ونلاحظ هنا أن الفكرة «الإسلام» شكلت الحامل الأول للحضارة، وباعثها ومحددها الأساس. كما سنلاحظه في الجيل العربي الجديد الإسلامي المحدد الثاني. من الفكرة ولدت الرسالة الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية. والرسالة أعطت الأمة العربية دورا حضاريا. والدور يستند الى القوة المكونة من الإنسان العربي الجديد الذي يحمل بداخله فكرته. والحرية بوصفها الشرط لنشأة هذا الجيل وتكوينه وتعبئته عقائديا. والسلاح باعتباره الأداة التي يستخدمها الجيل العربي الجديد في دحر القوى العربية التقليدية التي ترفض الفكرة الجديدة على المستوى الداخلي، والقيام بالدور الحضاري الذي يبلغ الرسالة الى الأمم الأخرى بعد تحرير الأرض العربية من الروم والفرس، ومن ثم توحيدها.

وإذا انتقلنا مرة واحدة الى بداية التنافس على الدور الحضاري بين العرب والغرب، وعندما كانت الحضارة العربية تملك مقوماتها في القوة البشرية «الجيل العربي الجديد» والإرادة التي تعد من خصائص ذلك الجيل، والعقلانيات المتجددة، على حد قول الأستاذ ميشيل التي عبر عنها الجيل العربي الجديد بإنجازات حضارية عدة جعلته ينتقل بحضارته من مستوى التلقي والاقتباس الى مستوى الابتكار والإبداع والانتقال الى الحضارات الأخرى، وفي الجهة المقابلة عندما كانت الحضارة الغربية تعاني كل أشكال التخلف والتجزئة والعبودية. نقول أن الحضارة العربية بعد أن انتصرت في الأندلس واجتاحت جنوب فرنسا، أخذت الحضارة الأوروبية في تلك المواقع تتحرك وتتقدم، وأخذت المواجهة الحضارية بين العرب وأوروبا.

والى جنوب فرنسا بدأت المواجهة الحضارية بين العرب وأوروبا تأخذ

أشكالا عدة وكانت قمة المواجه بالسلاح وتم الانتقال في هذه المشاغلة الحضارية من طور الى طور حتى عرف الصراع كل مستوياته وأبعاده والتي تمثلت بالقضاء على فكرة الإسلام في عقول الناس في الأندلس. وفي خصم هذه المشاغلة الحضارية بين العرب والغرب أي في تلك المواقع سالفة الذكر أخذت عقدة الخوف تتكون لدى أمراء أسبانية وشعوبها وكذلك في الجنوب الفرنسي. وكان الخوف ماثلا في الإسلام بسبب دوره الحضاري القاضي دعوة الشعوب الأوربية الى التحرر من التخلف والاستعباد واعتناق الدين الإسلامي. وكان الغرب يحاول جاهدا كسر العرب في الأندلس وإخراجهم من هناك. وتكررت هذه المحاولات في الحروب الصليبية وفي الاستعمار الحديث،وفي أخذ الدور القيادي من المسيحية العربية وجعله حكرا للغرب من أجل أن تجعل أوربة المسيحية على صورتها هي وليس وليس على صورة المسيح الذي ينتمي في جذوره الى الجزيرة العربية. أي أخذ لفكرة التي شكلت الأساس للحضارة المسيحية وتأويلها أوربيا لان المسؤول في هذه الحالة هو الذي يعيد إنتاج الفكرة وفق تأويله هو معتمدا على ثقافة أمته الأوربية.

ثم نقل مركز القيادة الى أوربا بدل أن تبقى في القدس العربية،علما أن الحروب ونقل القيادة تحت اسم المسيح لم يتعد خياطة صلبان من القماش على ستراتهم[٤٩]. لأن اسم الحملة الصليبية لم يظهر الى الوجود إلا في القرن الثامن عشر بينما الحملة كانت في القرن الحادي عشر. ولم يستخدم المصطلح من قبل الكتاب والمؤرخين العرب في كتاباتهم من أمثال ابن الأثير والقلسقشندي. بل تحدثوا عن الفرنجة والحروب الفرنجية[٥٠]. وقد كان الهدف من هذه الحروب فرض الحضارة الأوربية وجعل الدور الحضاري الأوربي هو القائد والمهيمن ورسالة الحضارة الأوربية هي السائدة.

وكشفت حروب الفرنجة عن وجهها الحقيقي بأنها تريد أن تأخذ الدور القيادي والقيادة من المسيحيين العرب. لذلك قتلت في «سملين» وأرهقت أرواح قدر عددها حوالي (٤٠٠٠) أربعة آلاف من أبناء المدينة وتحولت الى خرائب تصاعد فيها الدخان بعد أن أشعلها الفرنجة في كل مكان لتختلط بأصوات الجرحى عنوانا على الجريمة التي ارتكبها الغرب ضد المسيحيين العرب الذين زعم الصليبيون أنهم جاءوا لنجدتهم.

ولذلك أنشأ الغرب من بعد مركزا للبابوية في روما حتى يصبح الدور القيادي الديني والحضاري في أيدي الأوربيين تماما على أساس الفكرة المسيحية المتطورة من خلال الفكر التلمودي على النحو الذي يتفق مع المصالح الأوربية حتى يمكن القول إن الفكر الديني المسيحي في الغرب تحول الى مسيحية صهيونية.

وبعد اتفاقية (سايكس - بيكو) وهي مرحلة جديدة في الصراع الحضاري بين العرب والغرب تم تقسيم الوطن العربي واستعماره ومنع وحدته وضرب تحركه الحضاري وإقامة الكيان الصهيوني. الذي أخذ دوره وحجمه في واجهة الصراع على الدور الحضاري بين العرب والغرب. ومن ضرب تجربة محمد علي في مصر إلى منع أي تحرك حضاري جاد في المغرب العربي. الى حرب السويس والانفصال المشؤوم. إلى العدوان على ثورة اليمن والعدوان الأطلسي على العراق الناهض يستمر الصراع على الدور الحضاري بين العرب والغرب.

ولاشك أن العالم الحديث شهد حروبا حضارية عدة أشدها تعبيرا الحرب بين الإمبريالية وقوى التقدم والتحرر في العالم. والحرب ضد الصين ثم الحرب بين الحضارة الاشتراكية والحضارة الرأسمالية.

والخلاصة فان معارك الحضارة قائمة طوال التاريخ بين غالب ومغلوب بين دور حضاري صاعد ودور حضاري آخر آفل. وهناك حضارات

منقرضة وحضارات في طريق الانقراض. وحضارات تسعى للنهوض مرة أخرى مثل الحضارة العربية.

والى جانب الصراع الحضاري هناك حوار حضاري بين الأمم. مرة يتوقف، ومرة ينشط. وكلما خفت حدة الاستغلال في العالم وكثرت قوى التقدم والإنسانية كلما زادت حدة الحوار الحضاري على حساب الصراع الحضاري. ومع ذلك فان الحوار والصراع الحضاري سمة من سمات الوجود الإنساني على سطح اليابسة. تتغير بنيته وتتعدد مستوياته وتتبدل أدواته. وأما الأدوار الحضارية فتبقى قائمة مادامت هناك فكرة وأديان وقوى اجتماعية متغيرة متبدلة. منها السماوي ومنها الأرضي وكلها تطرح أدوارها في حال ظهورها على الساحة الدولية كقوة اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية وحضارية.

والدور الحضاري بالنسبة للأمة العربية شأنه شأن أي دور حضاري بالنسبة للأمم مالكه الحضارة وصاحبة رسالة وفعل حضاري يتجدد ويتطور. وعلى هذا الأساس فالدور الحضاري بالنسبة للأمة العربية لحظة حضارية مستقبلية لا يمكن أن تحيا إلا به.

والخلاصة فان الدور الحضاري للآمة العربية وليد فكرة الحالة الإسلامية التي أوجدها الدين الإسلامي فالإسلام ولد[٥٢] في أرض العروبة وضمن تاريخها وأهلها ولكنه أصبح هو أبوها فالعروبة ابتداء من الإسلام ولدت ولادة جديدة وأصبح العرب أمة عظيمة تاريخية لها دور أساسي في تاريخ الإنسانية وفي صنع مستقبل الإنسانية. الإسلام أعطى للأمة العربية هذه الأبعاد. أعطاها مسؤولية الدور الإنساني العظيم.

○ ○ ○

أهمية الإسلام في فكر عفلق

الحديث عن الإسلام في فكر الأستاذ له غاية منهجية هي في حقيقتها جزء من المذهب الذي حكم المقاربة من مفهوم الدور الحضاري. اقتناعا منها إن الإحاطة بالدور الحضاري وكل ما يتعلق أو يخصه من موضوعات ومضامين تخص وجود الأمة العربية التاريخي وشخصيتها الحضارية ورسالتها لا يمكن إن يكون سليما إلا إذا عرفنا الإسلام معرفة منهجية بوصفه حالة تاريخية جديدة للعرب حققت فيهم نقلة نوعية في الفكر والعقيدة والأخلاق، وارتبطت بحياتهم ارتباطا مطلقا. تحرك قوى الأمة من حين الى حين من أجل أن تأخذ مكانتها بين الأمم. لذلك يجب أن يعرف العرب جميعا الإسلام على أنه الاستعداد الدائم للنهضة والتقدم في حياتهم.

فالإسلام تجربة العرب الأخلاقية والإنسانية وتجدد العروبة وتكاملها حيث لا يتمثل في جوهره المطلق إلا في شخصية الأمة العربية. وهو يكون هويتها من جانب وتكاملها وإنسانيتها من جانب آخر. وهو فكرتها الدائمة.

غير أن الحديث عن الإسلام وأهميته فيَ فكر ميشيل عفلق يتطلب توضيح قضية الأيمان عنده. حيث لا يمكن لأي دين أن يكون له أهمية إلا بالأيمان لأنه شرط وجوده في عقول الناس وضميرهم الجمعي وهو مبرر انتقاله من جيل الى جيل آخر.

بدأت مسألة الأيمان جلية واضحة في مقال له تحت عنوان «عهد البطولة» وهو يؤسس أبجدية فكر البعث وعقيدته القومية والبحث عن

الجيل العربي الجديد ومواصفاته الأخلاقية والروحية وطرائق تنشئته. وشروط وجوده على الساحة العربية.

وكان الإسلام في رأيه تجربة العرب الأخلاقية لأن فيه من الأخلاق العربية الشيء الكثير. أليس النبي العربي هو الذي قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٥٢]؟ ولذلك ربطه بالجيل العربي الجديد واعتبر الأيمان من سمات الإنسان العربي الجديد. ولذلك قال الأستاذ[٥٣]: «لم يعد يرضينا أن نسمع أن ذلك الشخص وطني إذا لم يكن في الوقت نفسه أنسانا عفيف النفس كريم الخلق» وقال أيضا حتى يتمم السمة الرئيسية للجيل العربي الجديد: «إن الأساس الخالد لعملنا. الأساس الذي لا يتبدل ولا يستغني عنه هو الأيمان. والتفاؤل مظهر بسيط من الأيمان (...) هذا الأيمان لا يستطيع أحد «إن يفخر بأنه أوجده وخلقه. هو في أعماق كل إنسان. وفي أعماق كل عربي. وقد شاء قدر أمتنا وتراثها وقيمها الروحية وحقيقتها الإنسانية أن يعبر هذا الأيمان عن نفسه بين مجموعة من الشباب».

ونفهم من عفلق إن الأيمان الذي يكتب عنه ويتحدث حوله ويقرره ضرورة للجيل العربي الجديد ليس حالة ذهنية عاطفية تأتي وتذهب خوفا من المجهول أو نتيجة معاناة عابرة وجزئية وهامشية. انه حالة روحية وحالة انتماء وحالة نضال وحالة انقلاب غير متوقفة عبرت عن نفسها داخل الجيل الجديد بأنها: «حقيقة النضال وقدسية النضال «ولذا» مثلوا شيئا أعمق من حقيقة وقدسية النضال. مثلوا التفاني والتجرد وإنكار الذات والتواضع أمام الفكرة وأمام صوت الحق وآلام الشعب».

والأيمان عنده لا يأتي مرة واحدة بشكل متكامل ناضج[٥٤] «هذا الأيمان لم يقلل من شأنه أن تكون تعبيراته لم تبلغ بعد درجة النضج والوضوح اللازمين له فثمة أساس بين المبدأ كروح وبين المبدأ كذهن.

فمبادئ الحزب كتعبيرات ذهنية هي بحاجة الى عمل طويل والى دراسة وبحث لكي ترتقي شيئا فشيئا وتفيد من دراسات الأمم الأخرى ومن نتائج البحث العلمي والتجربة الذاتية وتجربة الآخرين».

إذا فالأيمان يحتاج الى زمنه النفسي والفكري والعقلي لأنه حالة ذهنية عفوية. والحالة العفوية دائما وأبدا حالة معرفية تتحكم بالوعي وتحدد مساره[٥٥]: «إن طريقنا طويلة وسوف يمر عليها أفراد وأجيال لذلك يجب أن يعرف السائرون على هذا الطريق كلمة السر التي تبقى على صحة الطريق واستقامته وأمانته. وأن ينقلها كل فرد لآخر. وكل جيل لآخر. وكلمة السر هذه ليست نظرية يبرهن عليها وليست دستورا رياضيا. ولكنها هي الميزة التي تميز الإنسان في كل عصر وكل قطر... عفويته التي تميز بين الصدق والكذب. وهذه الروح العفوية التي تغذيها التجارب ويصقلها الفكر والبحث ولكن لا توجدها التجارب ولا العلم ولا الفكرة. هذا هو المقياس وكلمة السر».

إذا ثمة مستويات أو درجات للإيمان عند الأستاذ عفلق. ولكل مستوى حالته الذهنية والروحية. يبدؤه بالعمل الدؤوب من أجل بلوغ الأمة قدرها ونهضتها. كما يعتبر الأيمان مستقبلا لها. لأنه المستوى النفسي والفكري الذي تصله الأمة. ومن هذه الرابطة الجدلية بين الإنسان العربي والإيمان والمستقبل يصل الى القانون الحضاري الانقلابي الآتي: المستقبل الذي يمثله الجيل الجديد هو الصورة عن حياة الأمة، عندما يتحقق البعث. أي عندما يتحقق الانقلاب العربي.

ويعتبر الأستاذ عفلق الإيمان حالة من حالات الوعي: «من حركة البعث العربي يلتقي الوعي على أحسن أشكاله بالإيمان في أعمق صوره. فحركتنا واعية لأنها تتطلع الى المستقبل الى الأمام - الى أعلى مستوى يمكن أن يبلغه خيرة المفكرين والمثقفين من أبناء الشعب العربي، وتقوم على

الروح العلمية، والتفكير المنظم وهي تجمع الى هذا إيمانا عميقا خصبا يمدها بالقوة الحيوية التي تجعلها تظفر على شتى المصاعب».

وبذلك يتحول الإيمان عنده الى قوة انقلابية لأن فيه تتجسد الإرادة والإبداع. ولا يمكن أن يتساكن الى جانبه الكذب والاستغلال والاضطهاد والتعاون بمقدرات الأمة(٥٦) «وأنني أكرر ما قلته مرارا بأن الانقلاب هو محور حركتنا الذي يميزها عن سائر الحركات ويجب أن يفهمه البعثيون فهما داخليا وعميقا قبل أن يفهموا منه على أنه مجرد خطة لتنظيم المجتمع من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالانقلاب الذي يدعو أليه البعث العربي لا يستطيع أن يدعو أليه أي حزب آخر. أنه أوسع من أن يكون برنامجا أو خطة سياسية أو اجتماعية، وأكثر من أن يكون أسلوبا ووسيلة لتحقيق مبادئ الحزب، أن الانقلاب هو سر هذه النفسية الجديدة في حياة العرب، وهو يعني بصورة خاصة أن العرب لا يمكن أن يصلوا الى أهدافهم إلا إذا ساروا في ذلك مدة طويلة، في طريق طويلة، وفي اتجاه معاكس لهذا الواقع الذي نعيش فيه. فعليهم أن يقدموا أنفسهم كأطباء لهذا الواقع المريض، أن يسلكوا الطريق الذي يربي شخصيتهم من جديد (...) أن الانقلاب هو قبل كل شيء في هذه الحركة النفسية المكافحة المعارضة. أنه الدأب المشبع بالإيمان الذي يخلق في العرب نفوسا جديدة وتفكيرا جديدا وأخلاقا جديدة. خطوط التشديد وضعت من قبلي».

وبعد هذا يكتشف ويقرر للإيمان خصيصة معرفية تقييمية تتمثل في نظرته الى الدين ومعرفة دوره الإيجابي وتشخيص قيمته الأساس في حياة البشر. وبهذا المعنى يقول الأستاذ(٥٧) «الدين كما يظهر لنا من استعراض تاريخ البشر منذ أقدم العصور الى اليوم هو شيء أساس في حياة البشر. فأذن بهذه الكلمة نطرح جانبا ذلك الاستخفاف الرخيص بالدين الذي يظهر عند بعض الشباب السطحيين.فموضوع الدين هو موضوع جدي».

والملاحظ أنه بعد رحلته الروحية في الإيمان، وتأكيده على ضرورته الأعتقادية بجزء من اللبس بين الدين وظاهرة الدين. وبين حقيقة الدين ومظهره وبين الدين وبعض الممارسات التي تحس عليه[٥٨] «الشباب مطالبون بأن ينظروا هذه النظرة النظيفة بأن لا دين مع الفساد والظلم والاستثمار، وأن الدين الحقيقي هو دوما مع المظلومين والثائرين على الفساد».

وعلى هذا الأساس يهاجم الإلحاد ويعتبره موقفا زائفا[٥٩]: «ونحن لا نرضى عن الإلحاد ، ولا نشجع الإلحاد ونعتبره موقفا زائفا في الحياة. موقفا باطلا وضارا أو كاذبا. إذا أن الحياة معناها الإيمان والملحد كاذب. أنه يقول شيئا آخر، أنه مؤمن بشيء. مؤمن ببعض القيم. ولكننا ننظر الى الإلحاد كظاهرة مرضية يجب أن نعرف أسبابها لتداوى».

وهو إذ يعطي الإيمان هذه الأهمية في حياة الجيل العربي الجديد. يريد أن يؤكد على الدور الإيجابي الذي يلعبه الإسلام في الحياة العربية[٦٠] «إن الحزب يرى أن الدين تعبير صادق عن إنسانية الإنسان، وأنه يمكن أن يتطور ويتبدل في أشكاله (....) أذن فالدين في صميم القضية العربية. والمواطن العربي الذي نعمل لتكوينه لم نرضى له أن يتكون تكوينا ناقصا وزائفا». ولذلك يعتبر الدفاع عن الدين من سمات المناضل البعثي[٦١] «فالمناضل البعثي يجب أن تتوفر فيه شروط صعبة جدا. وتكاد تكون متناقضة فهو حرب على كل دجل باسم الدين والتستر وراءه لمنع التطور والتحرر والإبقاء على الأوضاع الفاسدة والتأخر الاجتماعي. ولكنه في الوقت نفسه يعرف حقيقة الدين وحقيقة النفس الإنسانية التي هي إيجابية قائمة على الإيمان».

إذا فالمسلمات الخاصة بالإيمان التي حددها عفلق هي التي جعلته يكتشف أهمية الإسلام في الحياة العربية منذ ظهوره، وحتى هذه اللحظة

واللحظات القادمة، وبدأ اكتشافه هذا بقراءة جديدة[٦٢] للإسلام كشفت له عن حقائق أساس في روح الشعب العربي ونفسيته، وأضاءت له طريق العمل الثوري.

ويبين الأستاذ أسبابه ودواعيه في قراءة الإسلام، بعد ألفة طويلة معه من صغره، كما يبين على ضوء تشخيصه المرحلة التاريخية العربية الحديثة[٦٣]. فيبين ثوريتها وواقعية الثورة العربية، ووحدة أهدافها، وشمول القضية العربية، وترابط مصلحة الشعب العربي في جميع أقطاره، وضرورة توحيد نضاله على أساس من الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ،لأن الحرية أعمق أساس وأقوى دوافع، لأن القومية العربية صورة حية عن الإنسانية. كما أشار الى الظاهرة الاستعمارية الغربية. وبين خطأ بعض حركات التحرر والأحزاب التي تدعوا للتحرر بمفاهيم غربية. وفي هذا الإطار فرز بين الصراع المباشر مع الاستعمار الغربي، والصراع غير المباشر مع الشيوعية وفنده على النحو التالي[٦٤].

«مرحلة الثورة أو التهيؤ للثورة لا تكون خصومتك الفكرية مع الرجعية، وإن كنت تحاربها، وإنما تكون مع الذي يحارب الرجعية ليأخذ دورك».

«كيف نستطيع محاربة أوربا الاستعمارية في الوقت الذي تتفادى فيه خطر الشيوعية كفكر يؤثر على عقول الشباب ويجعل من نفسه البديل لحركتنا؟»

لكيف نكون ثوريين اشتراكيين مجددين، وفي الوقت نفسه نرى في الشيوعية خصما فكريا بدل أن نرى فيها صديقا وحليفا».

ويصل التشخيص ذروته عند الأستاذ عندما يحدد طابع الصراع وكنهه مع الأحزاب التي تتبنى الفكر الغربي، مثل الأحزاب الشيوعية في قوله:

«كأن المسألة مسألة صراع على الدور القيادي لحركة الثورة العربية».

وعلى ضوء ذلك يستفسر واقع الأمة العربية فيقول[٦٥] «هناك ظروف موضوعية للأمة العربية - للثورة العربية هي مواجهة الاستعمار الغربي والحضارة الغربية، والسؤال عن سبل الخلاص، عن كيفية الإنقاذ، كيف نتحرك؟ كيف نتقدم؟ هل بالشيوعية؟».

هكذا يساءل الأستاذ الواقع العربي، لأن الأمة العربية تشكل هاجسه الحقيقي. وهذا الهاجس وليد تربية وطنية وثقافة عربية إسلامية، ومعايشة صادقة لهموم الأمة العربية. وظني أن هذا كله دفعه لقراءة الإسلام ومعرفة دوره في الحياة العربية. وعلى ضوء الحقائق التي اكتشفها في حياة الأمة العربية، وفي شخصيتها الراهنة وهي[٦٦]:

- «أن للأمة العربية رسالة لا نستطيع التنازل عنها وتبني غيرها».
- «فالأمة العربية من عودتها إلى تراثها تشعر بأنها أمة واحدة. وأن لها رسالة لا يمكن أن ترضى عنها بديلا».
- «فهم الماضي فهما إبداعيا (...) وأن نأخذ منه الروح والجوهر».
- «نحن أمام حقيقة راهنة هي الانقطاع بل التناقض بين ماضينا المجيد وحاضرنا المعيب».
- «كانت الشخصية العربية كلا موحدا لا فرق بين روحها وفكرها، بين عملها وقوتها. أخلاقها الخاصة وأخلاقها العامة (...) أما نحن فلا نعرف غير الشخصية المنقسمة المجزأة».
- «كان انتسابنا لأجدادنا الأبطال انتسابا رسميا واتصال تاريخيا الحديث اتصالا طفيليا لا عضويا».

وزادت هذه الخصائص في اقترابه من الإسلام، فحاكاه، وتمثله فرأى أهميته في الحياة العربية سواء في السلوك الاجتماعي، أو السلوك

الحضاري، وفي أخلاق الإنسان العربي، فهو حصنه ومناعته. كما أكتشف دوره ورسالته، وإيجابياته ويمكن إيجازها بالآتي(٦٧):

- «الإسلام تجربة واستعداد دائم».
- «وهو هزة حيوية تحرك كامن القوى في الأمة العربية».
- «وكانت حياة الرسول خلاصة لحياة العرب لأنها ممثلة للحق والإيمان لا تعرف بالذهن، بل بالتجربة الحية».
- «والإسلام تجدد العروبة وتكاملها».
- «والمسلم في ذلك الحين لم يكن سوى العربي، ولكن العربي الجديد».
- «والإسلام إنساني لأنه لم يكن مقصورا على العرب لأنه خير مفصح عن نزوع الأمة العربية الى الخلود والشمول. أذن هو في واقعه عربي وفي مراميه المثالية أنساني».
- «والإسلام حركة عربية. وكان معناه تجدد العروبة وتكاملها».
- «وأن علاقة الإسلام بالعروبة ليست إذا كعلاقة أي دين بأية قومية».
- «رسالة الإسلام خلق إنسانية عربية».
- «وأن الإسلام بالنسبة للعرب جميعا وخاصة المسيحيين هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحيوها فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم».

والإسلام في رأيه لم يصل الى هذه الذروة من الحياة العربية إلا لأنه(٦٨) «وليد الآلام، آلام العروبة. وأن هذه الآلام قد عادت الى العرب بدرجة من القسوة والعمق لم يعرفها عرب الجاهلية، فما أحراها بأن تبعث فينا اليوم ثورة مظهرة مقومة كالتي حمل الإسلام لواءها».

ويرى في الإسلام تجليات عدة، وهي على سبيل المثال لا الحصر أيمان

الجيل العربي الجديد بالإسلام وإمكاناته وقيمه. ويقول بهذا المعنى(٦٩): «نحن الجيل العربي الجديد نحمل رسالة لا سياسة. إيمانا وعقيدة لا نظريات وأقوال».

وبما أن هناك ثقافات غربية قائمة وموجودة في عقول بعض المثقفين وأدبيات بعض الأحزاب الوطنية العربية، فإن أهمية الإسلام، وقوته في الحياة العربية لا يمكن أن ترى وتدرك من قبلهم، لأنهم لم يعرفوها عن قرب، ولم يشعروا فوائدها. وإنما هي ترى من قبل:

- «لا يفهمنا إلا المجربون الذين يفهمون حياة محمد من الداخل كتجربة أخلاقية وقدر تاريخي».

- «لا يفهمنا إلا المؤمنون بالله. قد لا نرى نصلي مع المصلين أو نصوم مع الصائمين، ولكننا نؤمن بالله».

- «ونحن وصلنا الى هذا الإيمان، ولم نبدأ به، وكسبناه بالمشقة والألم، ولم نرثه أرثا، ولا استلمناه تقليدا. فهو لذلك ثمين عندنا لأنه ملكنا وثمرة أتعابنا».

ثم يقرر الأستاذ الأشياء التالية(٧٠): ولا أحسب أن شابا عربيا كهذا لا يستطيع الاستغناء عن الإيمان بالله أي الأيمان بالحق وبضرورة ظفر الحق وبضرورة السعي كيما يظفر الحق».

وأن الإسلام هو القاسم المشترك بين العرب على اختلاف مللهم ونحلهم(٧١) «فالشعب العربي في مصر على سبيل المثال هو مصري بقدر ما هو عربي وهو عربي بقدر ما هو مصري ولا فرق بين عروبته ومصريته لأن العروبة هي الوطنية والوطنية هي العروبة بعينها (...) وان العروبة جسد روحه الإسلام». والإسلام بالنسبة الى العرب ليس عقيدة أخروية فحسب بل هو أجلى مفصح عن شعورهم القومي ونظرتهم الى الحياة. وأقوى تعبير عن وجه شخصيتهم التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل والنفس بالقدر.

وهو فوق ذلك كله أروع صورة للغتهم وآدابهم وأضخم قطعة من تاريخهم القومي فلا نستطيع أن نتغنى ببطل من أبطالنا الخالدين بصفته عربيا ونهمله وننفر منه بصفته مسلما.

وبواسطة الإسلام عرفوا كيف يعملون على تجاوز مواقعهم وتغييره نحو الأفضل. وبهذا المعنى يقول الأستاذ[٧٢]: فالعرب بواسطة هذه التجربة الأخلاقية العصيبة عرفوا كيف يتمردون على واقعهم وينقسمون على أنفسهم في سبيل تجاوزها الى مرحلة يحققون بها وحدة عليا وبلوا في نفوسهم ليستكشفوا ممكناتها ويعززوا فضائلها (...) هذه التجربة ليست حادثا تاريخيا يذكر للعبرة والفخر بل هي استعداد دائم في اللأمة العربية إذا فهم الإسلام على حقيقته لكي تهب في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح والمظهر على الجوهر فتنقسم على نفسها لتصل الى الوحدة العليا والانسجام السليم (...) حتى الآن كان ينظر الى حياة الرسول من الخارج (...) فعلينا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل لنحياها كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول (...) في وقت مضى تلخصت في رجل حياة أمته كلها. واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة في نهضتها الجديدة تفصيلا لحياة رجلها العظيم. كان محمد كل العرب فليكن العرب اليوم محمدا.

غير إن الأستاذ وهو يقرر ويقدر أهمية الإسلام في حياة العرب أراد أن يقول للعرب أن: «محمد كل العرب»[٧٣] وان الله «قادر أن يظهر الإسلام قبل ظهوره بعشرات القرون وفي أية أمة من الأمم من خلقه. ولكنه أظهره في وقت معين وفي حينه. واختار لذلك الأمة العربية».

إذا هناك شروط موضوعية وذاتية حكمت ظهور الإسلام. وهو يقررها على النحو التالي: «فالحقيقة الباهرة التي لا ينكرها إلا مكابر هي إذن إن اختيار العرب لتبليغ رسالة الإسلام. كان بسبب مزايا وفضائل أساسية

فيهم وان اختيار العصر الذي ظهر فيه الإسلام كان لأن العرب قد نضجوا وتكاملوا لقبول مثل هذه الرسالة وحملها الى البشر».

ويرى الأستاذ من مزايا أهمية الإسلام في الحياة العربية انه أحدث فيها نقلة نوعية أو ولادة جديدة مست جوانبها الفكرية والنفسية والسياسية والإيمانية وكانت السبب المباشر في الانتقال من الجاهلية الى الإسلام. ومن الانقسام القبلي الى الوحدة الاجتماعية ومن التبعية الى التحرر.

إذا الإسلام خلق حالات جديدة عدة في الحياة العربية. حالة الانقلاب وتزامنت معها حالة الجيل العربي الجديد ثم حالة الوحدة. وفي رأيه إن التلازب قائم بين هذه الحالات داخل الحياة العربية فلا يصح أحدها دون الآخر. لأن كل حالة تشكل شرطا للحالة الأخرى.

والخلاصة فان أهمية الإسلام في فكر الأستاذ عفلق لم نقررها من فراغ أو من أجل ادعاء أو تمويه وإنما هي حصيلة معاناة فكرية وتأمل عميق في الحياة العربية خلال انتقالها من حال الى حال. وقراءة متأنية للتاريخ العربي وحصيلة لعمق الإسلام في هذا التاريخ وقوة تأثيره في كل ما يجري من أحداث ووقائع داخل الحياة العربية.

فالإسلام شكل على الدوام جزءا من الهوية العربية لأنه رسالة العروبة الى العالم على حد رأيه. ولذلك شكلت هذه الأهمية إضافة جديدة في الفكر القومي ما كان له أن يستوي منهجيا بدونها. فقد أزالت منه بعض الهنات المنهجية عندما سفهت تعميم الموقف السلبي من الدين ورصدت الظاهرة العلمانية وردتها الى أصولها الأوربية بوصفها ظاهرة ثقافية أنتجتها الحياة الغربية. ولذلك أشارت الى ظاهرة خطرة في الفكر العربي وهي مسألة تعميم مفاهيم الفكر الغربي وتسويقها في الفكر القومي. وعندما وضع حدا للمواجهة بين الإسلام والعروبة. واعتبر ذلك منافيا للحقيقة العلمية لأن ثمة علاقة عضوية

تربط الإسلام بالعروبة. أليس هو القائل: إن العروبة جسد روحه الإسلام.

إن الإسلام باعتباره إضافة منهجية شديدة الأهمية للفكر القومي في تفسير الحياة العربية. شكلت معلما في المشروع الحضاري العربي لأنها جعلت الوحدة العربية اللبنة الأساس في هذا المشروع وان القفز من فوقها يوقع الأمة العربية في أخطاء قاتلة كما أنها شكلت بداية إضافات جديدة تمثلت في أطروحة الجيل العربي الجديد وأطروحة الانقلاب والانقلابية، أليست أهمية الإسلام في فكر الأستاذ هي التي جعلته يصل إلى اكتشاف مفهوم الدور الحضاري وهوية هذا الدور في الفكر القومي ومَيْزَةُ المنهجي في فهم الحوار والصراع الحضاري داخل معركة الحضارة.؟

إن هذه الإضافات أعادت الفكر القومي الى وقفته الصحيحة ووفرت له الحيوية المنهجية إذا جاز هذا التعبير - بحيث يتجدد على الدوام من خلال حقائق الحياة العربية ومتغيراتها وحالت دون وقوعه في ذلك التحليل الآلي الذي اعتمدته بعض المدارس الفكرية في الوطن العربي فقللت الى حد بعيد من هشاشة تلك المدارس يوم اعترفت بأهمية اطروحات الأستاذ عفلق وإضافاته الفكرية التي جددت الفكر القومي ووجهته باتجاه قضايا الأمة العربية «تعرفون بأن حزبكم هذه الحركة القومية حركة البعث العربي الاشتراكي انطلقت من مصدر أساسي من نبع أساسي من نبع روحي هو الإسلام العظيم الذي أضاء لنا الطريق».

ومن المفاهيم الجديدة في مضمونها ومعانيها التي شكلت إضافات هامة هما مفهوم الجيل العربي الجديد ومفهوم الانقلاب وسنعمل على توضيحهما. ليس من موقع أهميتها في الفكر القومي فقط وإنما من أجل تحليل دورهما في معركة الحضارة العربية والدور الحضاري.

○ ○ ○

الجيل العربي الجديد

بداية من عقدي الأربعينات والخمسينات من هذا القرن أخذ الفكري القومي يثري بالمفاهيم والأطروحات التي تجعل شخصيته المنهجية قوية وقادرة على تحليل الواقع العربي وتفسيره. وكان للأستاذ عفلق دور لا يستهان به في هذا المجال حيث أسس مدرسة لها مقاييسها وأدواتها ومنطقها في الفكر القومي.

ولم تتوقف عملية تجديد مفاهيم الفكر القومي وإنما استمرت باستمرار المزيد من معرفة الحياة العربية. وكلما طرحت مسألة من المسائل القومية أو الاجتماعية بادر الكتاب والمفكرون العرب الى دراستها وتحليلها والتنقيب فيها. وهذا أن دل على شيء فانه يدل على حيوية الفكر القومي وحضوره المعرفي يضاف الى ذلك أن أهل الاختصاص العرب يعاودون بين آونة وأخرى طرح قضية المفاهيم لأنها لم تشبع نهمهم المعرفي ولم تقنعهم بالتفسيرات والتأويلات التي تمخضت عنها.

وقد كان مفهوم «النخبة» من بين المفاهيم الخلافية التي استأثرت بالاهتمام. منذ أوائل عقد الستينات حيث تفاوت آراء المفكرين العرب حول هذا المفهوم ـ مفهوم النخبة وشكل ذلك التفاوت حوله مساهمة في معالجة الوضع العربي الراهن وتحديد ماهية دور الجماهير العربية في الثورة والتغيير.

وهذا المفهوم إذ يعيد الفكر العربي عامة والفكر الاجتماعي خاصة النظر فيه فلأنه مفهوم إشكالي في الدرجة الأولى ولأنه حتى هذه اللحظة لم يشبع نهم الباحثين والمنظرين في استجلاء الدور أو الوظائف التي

تشغلها النخب العربية في معركة الحضارة التي يخوضها الوطن العربي ولم يهدهم الى ما يقرن بالنخب العربية من سلبيات وقصور في الإمكانات كما لم يشخص المسؤوليات الملقاة على عاتقهم. وأخيرا وليس بآخر لم يوصلهم الى بر الأمان بشأن الأزمة التي تعيشها النخب العربية في الوقت الحاضر والحلول المطروحة لتجاوز الأزمة هذا إذا قبلنا الحديث عن منطق الأزمة.

واستمرت المفاهيم السجالية الخلافية تتكاثر في الأدب السياسي العربي تحت وطأة استيعاب إشكالية الإنسان العربي في الوقت الراهن مثل الطليعة.النخبة القدوة. الأخوة.الإنسان العضوي. الكتلة التاريخية. الجيل العربي الجديد.

وثمة حماسة حزبية عقائدية لهذه المفاهيم الأمر الذي جعل أدبيات حزب ما يضفي على المفاهيم المنتقاة من قبله معاني مغايرة لمثيلاتها في الأحزاب الأخرى.

ونزعم أن في هذا الاختلاف أمرا آخر غائبا وحاضرا في الوقت نفسه ونقصد به التباين الثقافي بين المنظرين والمفكرين المنتمين الى هذه الأحزاب بحكم قوة عمليات التخلي والاكتساب التي تقوم فيها الثقافة داخل الفكر السياسي والاجتماعي والعصبية التي تقوى نزعة الانقسام.

وبقي الاختلاف مستمرا الى أن تحول الى معركة فكرية الأمر الذي دفع الكثير من المدارس الفكرية تتمترس وراء منظومة من المفاهيم وبعضها وجد ضالته في المفاهيم الثلاثة التالية: النخبة الجيل العربي الجديد، الإنسان العضوي وكتلته التاريخية.

الجيل العربي الجديد بوصفه بديلا للنخبة:

في البداية لابد من الاعتراف إن مفهوم الجيل العربي الجديد هو من ابتكار الفكر القومي وعلى وجه التحديد مدرسة البعث العربي الاشتراكي

ويعود الفضل في صياغته وتنظيره للأستاذ ميشيل عفلق وقد جاء من جملة ما جاء به ردا على مفهوم النخبة الذي التقت في صياغته مدارس علم الاجتماع الوضعي ومفهوم الطليعة الثورية الذي صاغه الفكر الماركسي وكلاهما يعود في جذوره ومضامينه الى الفكر الأوروبي.

يقنعني مفهوم الجيل العربي الجديد بشكل أو بآخر بنفسه وقدرته على استيعاب الكثير من الأحداث والوقائع البنائية التي تتم في الحياة العربية وتفسيرها تفسيرا ينسجم مع طموحات العرب في النهضة ومزاولة أمتهم دورها الحضاري ويدهشني في خصائصه المختارة له والمراهنات التي تتم على دوره الى الحد الذي نوافق على انه كلمة السر في معركة الحضارة العربية إذا أخذ حقه في الحياة العربية.

وانسجاما مع قناعتنا قمنا بتنحية مؤقتة فيها نزعة عقائدية للمفاهيم سالفة الذكر عدا مفهوم النخبة والجيل العربي الجديد من اجل المقارنة والمفاضلة.

التعريف اللغوي والإجتماعي لمفهوم النخبة ودور الجيل العربي الجديد:

يساعدنا التعريف الذي سنقدمه للمفهومين السابقين في أجراء المفاضلة بينهما وترجيح أحدهما على الآخر ومن ثم اعتماده في الدراسات المهمومة بمستقبل الوطن العربي في مستوييه الوطني والقومي.

يقول ابن منظور في كتابه «لسان العرب» النخبة. نخب. انتخب. الشيء اختاره ونخبة القوم ونخبتهم خيارهم. ج ٢٦، ص٤٣٧٣، دار المعارف القاهرة.

أما الجيل فهو كل صنف من الناس. الترك جيل والصين جيل والعرب جيل والجمع أجيال.. ولكل أمة لغة ولكل قوم يختصون بلغة ج٩ - ص٧٣٩.

وبناء على ما تقدم فان النخبة العربية مجموعة محددة من المثقفين العرب يمتازون بوعي مسكون بتطلعات فئوية والتنوع المتفوق في المعرفة الثقافية والسياسية والكياسة في اللفظ.

وتحتل مكانا مرموقا في السلم الاجتماعي وفي صناعة القرار. وهي من أصول اجتماعية مختلفة وان كانت الشريحة الاجتماعية المتوسطة والغنية هني الغالبة وتربط بين أفراد النخبة عوامل اجتماعية عدة غاية في التعقيد يختلط فيها الهدف العام بالخاص.أما الجيل العربي الجديد فهو الأمة كما رأينا في التعريف. إذ هو خلطة متنوعة من أبناء الشعب وهو فلتة الأمة نحو المستقبل لأن فيه الفرصة التاريخية ومنه تنطلق المبادرة التاريخية وهو بشكل أو بآخر اللحظة الخلاقة التي تكرر نفسها في حياة الأمة بقوة التناسل وبقوة العروبة والإسلام الذي تشكل علاقتهما العضوية دليلا ومرشدا للجيل الجديد في مهامه.

والجيل العربي الجديد في هذه الحالة ليس جيل الشباب فقط وإنما الإنسان العربي الذي آمن بالوحدة العربية سواء الاندماجية أو الفيدرالية أو ذات المستويات الوطنية المتعددة على نمط السوق العربية المشتركة واختار استكمال التحرر السياسي والاقتصادي والاجتماعي طريقا للعدل الاجتماعي وممارسة الشعب العربي دوره الحضاري المتمثل في الإسلام رسالة إنسانية له اليوم وفي المستقبل.

ونحسب أن تلك الخصائص كفيلة بانحيازنا الى مفهوم الجيل العربي الجديد لأنه أكثر قدرة على ممارسة الوظائف البنائية التي تحتاجها عملية التطور والتقدم. كما أنه أكثر استجابة لاحتياجات الأمة العربية في معركة المصير العربي لأنه بشكل أو آخر الأمة وفكرتها في حين أن مفهوم النخبة فوقي وفئوي ويخص شرائح اجتماعية يعطيها أكثر من حجمها وقدراتها.

مبررات الانتقال من مفهوم «النخبة» إلى مفهوم «الجيل العربي الجديد».

تتحرك مبررات الانتقال من يقينها بمسوغات عدة أبرزها أن الأمة تلتقي في الجيل العربي الجديد بكافة قواها الحية وتياراتها الفكرية المؤمنة بالحقيقة التاريخية للأمة العربية وبكثرة تجلياتها بدءا من مواجهة الأحباش على مشارف مكة ومرورا بظهور الإسلام وانتهاء بكل ما يجري على الساحة العربية من استجابات قومية للأحداث والمعارك التي تقع هنا وهناك من أنحاء الوطن العربي.

وتقدر الأسباب إياها المهام القومية التي يستطيع الجيل العربي الجديد أن يفعلها إذا وصل الى زمنه النفسي وقام بربط الفكرة بالممارسة وأعاد للدولة الوطنية حقها وحجمها في فكره بعد أن امتلكت مجموعة من الصفات والوظائف التي يصعب تجاهلها أو الاستخفاف بوزنها في الحياة العربية وقدرتها على اجتذاب فئات اجتماعية عريضة الى جانبها. وإذا تمكن هذا الجيل أن يعكس صورة الأمة في تصرفاتها وسلوكه الاجتماعي وطموحاته وعمله اليومي وفي تطبيق المساءلة على نفسه وباختصار أن يكون فكرة الأمة في حياتها الجديدة أي في حال وحدتها وعدلها الاجتماعي وتحررها من كل ما يضير نهضتها.

بهذا المعنى لا يغيره تكون مبرراتنا منحازة حكما الى مفهوم الجيل العربي الجديد بقوة مستقبل الأمة العربية المسكون فيه.

غير أن هذا التحيز لا يناقض منهج التحليل كما نزعم لأنه أقترن بالعديد من المعطيات والآمال والآلام والأهداف المشروعة التي لا تخلو منها ولا يستقيم لأي شعب من الشعوب أمر بدونها ومع ذلك فإنه لا يغيب عن تلك الأواصر ما في الجيل العربي الجديد من لحظات ضعف محلية وقطرية ونزعة للانقسام تشكل في نهاية التحليل منطق الصعوبة أمام الإنسان العربي وهو يمارس دوره في معركة المصير العربي.

ثم نسأل والسؤال فيه صفة المنهج أليست الإحصائيات التي أتت بها

واحدة من الدراسات عن اتجاهات الوحدة العربية والتي تقول أن نسبة ٧٨,٥: تؤكد بأن الوطن العربي يؤلف أمة عربية واحدة وحوالي ٥٣: منه ينظرون الى الحدود السياسية من منظار قومي ومعادلة عربية ترى أن الوحدة العربية مقسمة في الوقت الحالي بحدود قطرية اصطناعية ونسأل الآن من زاوية أخرى عن وجود الجيل العربي الجديد فنراه في الممارسات البناءة الموجودة داخل الحياة العربية والتي تظهر عند الطفل الذي يتعلم لغته العربية ويدرس تاريخه ويحفظ أناشيده الوطنية والقومية والعامل الذي يجسدها في معمله وهو ينجز عمله بإتقان.وكذلك الفنان الذي يرسم لوحة للحياة العربية والموسيقار الذي يلحن الأغاني القومية. والجندي الذي يسهر على حدود وطنه وهؤلاء جميعا عندما ناصروا مصر والجزائر ويناصرون الآن الشعب العربي الفلسطيني ويمدون يد العون للشعوب المضطهدة في كل مكان من العالم. ويقفون بقوة العروبة إلى جانب العراق الذي يشكل موقفه من الحلف الأطلسي أعلى إشكالي التحرر من الاستعمار.

والجدير بالقول في هذا السياق أن الجيل العربي لم يوجد من فراغ، وإنما في مدرسة عربية تنمى كل ما فيه من إمكانات وطاقات.وتنشط مواهبه وتشكل عقله النقدي وتقوي فيه حب العروبة من خلال المعادلة التي تقول: «أن الوطنية هي العروبة وأن العروبة هي الوطنية» وتعزز في وعيه وسلوكه القيم الإسلامية السامية انطلاقا من أن الإسلام روح جسده الأمة العربية. وتسلحه بالقدرة على التحليل والتأويل والمساءلة والإيمان بالرأي والرأي الآخر وممارسته بين زملائه وأقرانه. وتقوي فيه اعتزازه بكرامته وحقه في القول والدفاع عن حقوقه والقيام بواجبه على أحسن وجه. وتؤسس في جهازه النفسي القدرة على المحاكمات وإعطاء الزمن قيمته ومعانيه الاقتصادية والاجتماعية، كما أنه بحاجة الى أسرة متماسكة تحكمها القيم العربية الإسلامية لا يؤرقها حقها في العيش السليم والقول

الحق والنقد البناء. والى حياة اجتماعية وسياسية خالية من الهيمنة والاستبداد ونظيفة من إجراءات الوصاية والمنع والعزل والتغييب.

إذا. فإن مفهوم الجيل العربي الجديد أقدر على استيعاب حاجات الأمة والتوافق مع حالها للنهوض به ونقله الى الأمام، وبهذه الحالة يتحول الجيل العربي الجديد الى قوة فعالة في قلب المشروع الحضاري العربي ويصبح قضية كبرى من قضايا معركة النهضة.

ورب قائل يقول أن مفهوم الجيل العربي الجديد لا يزال فكرة لم توجد فكيف نستبدله بمفهوم النخبة المتواجدة على الأرض العربية ونكرر أن الجيل العربي الجديد موجود على الساحة العربية في أكثر من موقع ومكان وله تعابيره وترانيمه في الحياة العربية وفي المقاومة والممانعة التي أفشلت وتفشل المخططات المعادية للمستقبل العربي وذلك في النهاية هو الفرق أو الخلاف بين مفهوم خلاق ومفهوم تقليدي.

وفي أكثر من مقال وحديث. وعلى طول أكثر من عقد يمضي الأستاذ في تعميق مفهوم الجيل العربي الجديد والمراهنة عليه في الوصول الى حياة عربية جديدة قوامها الوحدة العربية والحرية والاشتراكية. وهو عندما صاغ مفهوم الجيل العربي الجديد كان في ذهنه أو وعيه صورة دقيقة لحال الأمة وحاجاتها الى جيل عربي جديد يماثل ويشابه الجيل العربي الجديد الذي كونه الإسلام على صورة محمد (ص)، يوم كان محمد كل العرب. ويوم كانت الحياة العربية ترتقي بجهاد هذا الجيل[٧٥] في حالة رقي الأمة وقوتها تخف مسؤولية الفرد، إذ يكون قادرا على نفعها عاجزا عن الأضرار بها. ولا يكون ثمة تناقض أو اختلاف كبير بين نفعه لها وانتفاعه منها، بل تنسجم المنفعتان في أكثر الأحيان. وبتحقيق الفرد شخصيته تتحقق شخصية أمته وبقيامه بعمله الخاص يخدم الحياة العامة.

ذلك أن الأمة في هذه الحالة تسيطر على مصيرها وظروفها الى حد

كبير، فحياتها إيجابية واقعية، وهي تصعد وكأنها من قوة أندفاعاتها، والفرد محمول على تيارها في هذا الصعود يخدمها بلا عناء ولا تكلف.

ولكن في أحوال أخرى يكون للأمة صورة أخرى غير الصورة السابقة. أنها الصورة أو الحالة المعاكسة. ودور الفرد في الحالتين مختلف بالتأكيد. وهذا ما يريده الأستاذ إظهاره من خلال المفارقة بين وضع الأمة المتقدم ووضعها المتخلف[٧٦]. أما في حالة التأخر والضعف فتتضخم مسؤولية الفرد، إذ يرى كل حركة من حركاته قادرة على الأضرار بأمته، في حين تصبح خدمتها شاقة متعذرة، فاهتمامه بحياته الخاصة لا يكون إهمالا للخدمة العامة فحسب، بل في أكثر الأحيان موجها ضدها. ولا يعود الفرد خلية في جسم الأمة، إذا تغذى غذاها في الوقت نفسه، بل خصما لهذا الجسم لا يقوى إلا من ضعفه ولا يسمن إلا من جوعه. وإذا أراد أن يدخل الحياة العامة رأى بعد حين أنه على الرغم من رغبته في الخدمة، منقاد بمنطق قاهر خفي لأن يسخرها لنفسه ومصلحته، ويعيش منها وعليها، بعد أن كان ينوي تسخير نفسه وعيشه لنفعها ولخدمتها، ويتضح له أن مساهمته في العمل العام بغية إيصاله الى هدف مشترك واحد للأمة، لن تؤدي عندما تضاف الى مساهمة الآخرين، إلا الى وصول بعض الأفراد الى أهداف خاصة مختلفة، أي أبعاد الأمة عن هدفها المطلوب.

ذلك أن الأمة في هذه الحالة مسيرة منفعلة، خاضعة لسلسلة من العوامل والظروف البعيدة والقريبة، الداخلية والخارجية. فبين ظروف الأمة ومصلحتها، بين قدرتها وإرادتها تضارب وتناقض. أي أن عملها عكس نفعها، وواقعها نقيض حقيقتها. وإنما تقدر ما لا تريد وتريد ما لا تقدر عليه فحياتها سلبية.

وبعد أن يضع اللمسات الأخيرة عن حال الأمة المتخلفة. يحاول توصيفه معلما معلما وسمةسمة ثم يصل منها الى النتيجة التالية[٧٧]: «إن

حالة كهذه تجرف وتشل وتقنط العدد الأكبر ولكنها قد تخلق أفرادا قلائل وحيدين يصمدون ويعاكسون سيرها فعندما يتخلى العدد الأكبر عن مسئوليته يظهر هنا وهناك الفرد الذي يتحمل كل المسؤولية أي مسؤولية الكل وهذه خطوة أولى ومربية لأولئك الأفراد يجب إن يعقبها تعارفهم وتوحيد جهودهم حتى يكونوا القوة التي تحدث في نفوس الآخرين الثقة والاطمئنان الى أن كل جهد ينصب في هذه القوة مثمر وأنها القوة الوحيدة التي تثمر فيها الجهود. فالعمل ليس عاديا آنيا بل تاريخيا وليس سياسية بل رسالة لأنه مكلف بتصحيح انحراف عصور عديدة ماضية وتهيئة انبعاث للأمة يؤتي أكله في عصور عديدة مقبلة وليس ينجح فيه جهد إفرادي وأسلوب سطحي وأعداد مرتجل فلا بد إذن من جيل بكامله مهيأ لان يدع في النضال ويستمر فيه الى نهايته».

ونسأل ثم نتساءل من هم الأفراد القلائل؟ إنهم الجيل العربي الجديد الذي يقصدهم في حال الأمة العربية. وهم يتعارفون على بعضهم بعضا من خلال النضال والجهاد ومن خلال الإيمان بالعقيدة القومية والولاء لها.ثم ينشطون لاستقطاب أقرانهم من أبناء الأمة من أجل المستقبل العربي. وفي هذه الحالة السلوكية والنفسية والعقائدية والولاء للوطن والأمة يصبح العمل بالنسبة للجيل العربي الجديد(٧٨) «ليس آنيا بل تاريخيا. وليس سياسة بل رسالة لأنه مكلف بتصحيح انحراف عصور عديدة ماضية».

وعلى ضوء ما تقدم نسأل هل الجيل العربي الجديد موجود على الساحة العربية يمارس مهامه ودوره أم أنه في طور التكوين؟ ويجيب الأستاذ(٧٩) «أننا إذ نذكر الجيل العربي الجديد نعني به جيلا لم يتحقق بعد وان تكن له في واقعنا ممكنات»

لكن فكرة الجيل العربي الجديد التي تشكل شرط وجوده موجودة في

معنى العروبة والإسلام وموجودة في العلاقة العضوية القائمة بينهما. وعلى هذا الأساس يؤكد الأستاذ على أهمية الفكرة بقوله: «ومن العبث أن ننتظر ظهور هذا الجيل إذا لم تظهر فكرته».

إذا الفكرة والجيل كلاهما يشكل سببا للآخر كما هو الشأن بين الحضارة والفكرة وهي حالة ضرورية له فإذا «لم تكن لن يكون». وظني أن ربطه بين الجيل وفكرته هو في مستوى آخر ربط الفكرة بالممارسة. وهذه الرابطة هي أيضا من شروط الجيل العربي الجديد وتشكله وحضوره بل هي معيار جدته فإذا غابت الفكرة ضد الجهد والعمل. والعمل بدون فكرة سيكون عرضة للخراب والفشل .وفي هذا السياق ينوه الى مسألة هامة وهي تميزه وفرزه بين الجيل العربي ووجيل الشباب «ولا يفهم من الجيل الجديد انه جيل الشباب إذا ليس الشباب فكرة بل هو شرط لنموها[٨٠].

وقد يكون من الشباب من هم أشد من الشيوخ عداوة ومناقضة للجيل الجديد لذلك لن تتحقق الفكرة العربية الجديدة إلا في نوع معين من الشباب.وإهمال هذا الفرق أدى الى فشل كل محاولات البعث التي قامت منذ سنين وما تزال لأنها اكتفت من الشباب برابطة السن وبرابطة أخرى لا تقل عنها خداعا: الثقافة الاصطلاحية. فالجيل الجديد يشترط أيضا وجود فهم معين للثقافة ونوع معين من المثقفين.

إن الوهم الذي ينسب الى السن الشابة قوة خارقة في حد ذاتها هو نفسه الذي ينتظر انتهاء الجيل القديم وموت آخر ممثل له. في حين أن هذا الجيل ليس مجرد أجسام مسنة بل هو روح وتقاليد قادرة أن تتجسد في الأجيال الشابة الى ما شاء الله.

وما يجلب الانتباه بهذا التمييز أن له غاية منها وهي التي يجسدها في الآتي: «إن كل إصلاح لا يتناول الفكرة الأساسية لحياة الأمة سطحي فاشل وبالتالي ضار»[٨١]. ومن خلال هذا التشخيص يقرر ظاهرة فكرية

وسلوكية قائمة في شخصيتنا الاجتماعية المتمثلة في اهتمام الإنسان العربي الحالي بـ «الأخلاق» وفشله في تحويل هذا الاهتمام الى ممارسة عملية في داخل الحياة العربية. وبعد ذلك يوضح رؤيته لجانب مهم من شخصية الجيل العربي الجديد والتي يراها بالآتي: «إذا فنحن لا نطلب جيلا مؤمنا جيلا مخلصا جريئا صورا وطنيا فعالا فقط. بل نطلب جيلا جديدا أي أن يكون له موقف حيوي جديد. ولكن الموقف الحيوي كما سنلاحظ ليس لفظة بدون مضمون إنه عبارة عن موقف فكري يمكن تحديده وتوصيفه بناء على العوامل التالية:

١ ـ لا نهضة إلا من الداخل من داخل الانحطاط تنبعث منه لتنفيه وتستكشف اتجاهه لتعكسه والجيل الجديد سيخرج من الواقع الفاسد ولكنه سيكون نقيضه سيكون منه وينفصل عنه. وهو نتيجة للألم ولا يشعر بألم الفساد إلا من عاش فيه لا منه.

٢ ـ ولكن الفساد لا يؤلم دوما ولا يؤلم أيا كان: فالألم فد يخلق ويوضح ويرهف ويجسم ويملأ بالمعنى ويعطي اتجاها. فلا بد من ألم شديد فيه معنى وله اتجاه.

٣ ـ إن معنى الألم واتجاهه متوافقان على نوع الأحكام التي يصدرها الجيل الجديد. وحياة هذا الجيل متوقفة على حكمه لذلك وجب أن يكون حكمه حيا. من صفات الجيل المنحط أنه يحكم على الحاضر حكم مؤرخ انه مفسر لا مؤثر يحول الأسباب الى أعذار وقد يحول الأعذار الى مبادئ فلسفية وقواعد أخلاقية. ليس من ضرر في أن يكون حكمنا اليوم على الجاهلية حكما تفسيريا فنستكشف فيها فضائل ونجد لعيوبها أعذارا ولكن الإسلام حكم عليها حكما حيا وهكذا أدى مهمته. فالذين يحكمون على الجيل القديم هذا الحكم التفسيري هم منه وان كانوا شبابا يافعين لا بل هم دونه لأن القصور الذي اضطر إليه الجيل القديم اضطرارا تعمده

جيل الشباب تعمدا. وبما أن التحقيق هو دون المثال دوما فالجيل الذي يتخذ من النتائج التي وصل إليها الجيل السابق مثلا وغايات سيكون حتما دونه في الخلق والعمل معا.

فالغيرة على الجيل الجديد أي على المستقبل تفرض أسلوبا معينا في وضع المسائل وعرضها ومعالجتها لان ثمة فرقا كبيرا بين وضع المسألة بشكل يوصل الى أيجاد أعذار ومسوغات أو فضائل وحسنات للجيل القديم وبين وضعها بشكل يوصل الى تكوين عقيدة ومثل ومفاهيم تمكن الجيل الجديد من القيام بمهمته التاريخية.

٤ ـ ولا يكون حكم الجيل الجديد حيا إلا إذا كان له في فكره ونفسه مجتمع مثالي يستمد منه قيمه ويسأله الحكم على تفكيره وعملة. فالمجتمع الواقعي يهدد الشباب بأكبر الخطر إذ هو من جهة يرشحهم لمهام الأبطال، ومن جهة أخرى يرضى منهم بأبسط الأعمال. فلا بد من الترفع والتغاضي عن المقاييس الواقعية ومن استلهام مقاييس المهمة التاريخية أي المقاييس الخالدة. فالخلود ليس سير الحاضر الى المستقبل بل نقل المستقبل الى الحاضر. وان أبطال العروبة في الماضي المجيد لم يخلدوا لأنهم قاموا بالأعمال العظيمة بل قاموا بالأعمال العظيمة لأنهم كانوا في حياتهم يعيشون في نطاق الخلود.

٥ ـ كل ما تقدم يوصل الى هذه النتيجة: إن الجيل الجديد لن يكون إلا بانفصاله عن الجيل القديم لا في الزمن الاصطلاحي بل في الزمن النفسي والجوهر أي في أصل الفكرة ونظام تكونها وصلتها العضوية بمعتنقيها. هكذا نعتبر أصغر تلميذ قابل لان تتجسد فيه الفكرة العربية الجديدة أثمن وانفع لأمته من أكبر سياسي حافل العمر بالحوادث والتجارب والخدمات . عند ظهور الإسلام كانت قيمة المسلم في كونه مسلما لأن فكرة الإسلام كانت كفيلة برفعه الى مستواها وكان فساد

المشرك في كونه مشركا بصرف النظر عن مواهبه وفضائله،لان فكرة الشرك كفيلة بخفضه الى دركها وبتهديم هذه الفضائل وتبديد تلك المواهب. ذلك هو الفرق بين فكرة خلاقة وفكرة عقيمة.

الانفصال هو النظرة الصحيحة الى الاتحاد الصحيح لأن الاتحاد لا يكون في الكم بل في الجوهر والدم وإذا كان الاتحاد الكمي في حالة سلامة الجوهر قوة فانه يعني الضعف والفوضى عندما يكون الجوهر مفقودا أو مشوبا. ففي حالة الأزمات الخطيرة التي تتناول جوهر الحياة ينشأ بين الكم والكيف تناقض وتضاد ويتميز العنصر الصالح بخلوه من العناصر الأخرى وبخوفه ونفوره منها وتخويفه وتنفيره لها أكثر من تميزه بجمعها واجتذابها. في وقت من الأوقات وقبل البعثة كانت الأمة العربية مجرد فكرة ومثال لا يقابلها في عالم الواقع شيء ولا يحققها شخص حي. لذلك كانت قوية لأنها رفضت أن تتساهل وتقبل بواقع لايلائمها وانتظرت حتى أبدعت واقعا من فكرها ودمها وأحشائها.

وفي وقت آخر عند البعثة كانت الأمة العربية رجلا واحدا وكان هذا الواحد كافية ليمثلها في ذلك الحين والى ألوف السنين».

والسؤال الذي نطرحه على الأستاذ من خلال تبشيره بالجيل العربي الجديد وتوصيف سماته وتعيين شروط ظهوره هل ظهر الجيل العربي الجديد قبل هذه المرة في التاريخ العربي أي الحياة العربية؟

ويجيبنا على هذا السؤال في أكثر من مكان مَن مؤلفاته وخاصة في حديثه عن التراث وأهميته في الحياة العربية لأن التراث عنده المرجع والتجربة والشاهد الحي. وهذه واحدة من إجاباته[٨٢] «وفي وقت آخر عند البعثة كانت الآمة رجلا واحدا وكان هذا الواحد كافيا ليمثلها في ذلك الحين والى ألوف السنين».

ويظل عنده الفيصل في وجود الجيل العربي الجديد وحضوره في الساحة العربية الأيمان بالنفس والعروبة[٨٣] «يؤمن بأمته الخالدة وبقدرتها أن تغلب انحطاطها لأنه يؤمن بنفسه مادام هو قد خرج منها فهي قادرة أن تخرج من نفسها وما دام هو قد ارتفع فوقها فهي قادرة أن ترتفع فوق نفسها. ومادام هو قد انفصل عنها وهي تستطيع بعمله وتأثيره أن تنفصل عن نفسها المنحطة الفاسدة لتعود الى ذاتها الأصيلة لتعود الأمة العربية الخالدة ولكن كل ذلك يشترط أن يكون ثمة جيل عربي جديد».

ونلاحظ في المقطع السابق من كلام الأستاذ أن هناك الإنسان العربي وأمته وأن بينهما سلسلة جدلية من التعامل أي في حال الانتقال من الإنسان الى أمته ومن أمته الى الإنسان العربي نجد أن كل واحد منهما يمثل أو يشكل شرطا للآخر. فإذا خرج منها فهي قادرة أن تخرج منه. ومادام هو قد ارتفع فوقها فهي قادرة أن ترتفع فوقه وهلم جرا الى أن يكون ثمة جيل عربي جديد، وهذا التشارط الجدلي بين الإنسان وأمته من أجل أن تعود الأمة العربية الخالدة فيه من العلمية والمنهجية في رؤية للحلول العملية للحياة العربية ما لم يره أحد من قبله. وهذه ميزة تحسب لمشروعه الفكري أدت الى وجود مدرسة في الفكر القومي هي مدرسة: البعث.

ثم يضفي شفافية على أطروحة الجيل العربي الجديد ويحددها بقوله انه: البعثي «لأن البعثي[٨٤] هو الجيل العربي الجديد. كما تعرفون. البعثي يذهب الى جموع الجماهير من أبناء شعبنا لا يذهب إليهم ليعلمهم وإنما ليشاركهم.. لا يذهب إليهم ليلقي درسا نظريا ثم يرجع وإنما ليقرن الفكر بالعمل وبالممارسة.

وهنا من حقنا أن نستنتج لنقر الحقائق من أن لا (بعثي) دون أن يقرن فكره بالعمل والممارسة لأن «البعثي» هو العربي الجديد. العربي الصالح

العربي المستقيم الفكر والخلق الذي فهم بالتجربة والخبرة والتفكير الحر المستقل قضايا أمته الرئيسة .

وهو أيضا بعثي لأنه[٨٥] يعني أولا قد رفض رفضا تاما نهائيا الأفكار المناقضة والمخالفة للفكرة القومية أي انه عرف واقتنع بأن العربي في مفهوم البعث لا يمكن أن يكون شيوعيا أمميا وان العربي لا يمكن أن يكون إقليميا أو طائفيا أو أن يعمل بوحي غير وحي العروبة نفسها لكن انتماءه للبعث العربي يعني فوق ذلك انه رفض كل تلك الأفكار والاجتهادات كما رفض كل الحركات التي تتجسد فيها».

والبعثي أيضا عند الأستاذ هو الذي يملك القدرة على إعادة النظر دوما في سيرنا ونهجنا وتفكيرنا حتى يكون تفكيرنا ناضجا أصيلا وحتى لا تضفي عليه السطحية والتقليد لكي لا يؤدي بنا الغرور الى ما أودي بالكثيرين.

وفي هذا المقام يتجلى النقد ونقد الذات بأزهى صورة. و «إعادة النظر» تشكل صلب النقد الذاتي ورافعته. وكيف لا وانك ترى الآية الكريمة تقول ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ـ سورة الرعد ـ الآية ١٠، تتلألأ هنا وهناك في كتاباته من نقطة البداية وحتى البعث والتراث. أي من «عهد البطولة» الى «الأيمان» الى «المعركة وآفاق المستقبل». ثم أليست الدعوة الى تغيير النفس هي الخطوة الأولى في الانقلاب والحياة الانقلابية؟

ooo

الحالة الانقلابية ومنطق التشخيص

قلنا أن معنى الانقلاب[٨٦]: إذ يبدأ على كاهل فيلسوف محايد فان المعنى لابد أن يكون مشحونا بالتجديدات ولابد أن يتماوج على طول المسافة بين النظرية والواقع . لكن معنى الانقلاب إذ يتحدد بجهد فيلسوف محارب ومناضل فان هذا المعنى لابد أن يتحرك من خلال فهم الواقع وتشخصيه من داخله وذلك هو شرط سلامة المعنى وشرط استيعابه.

ويحسب الأستاذ عفلق الذي بدأ نضاله في فلسطين على الفيلسوف المحارب. لذلك تبدأ قراءة مسألة الانقلاب في فكرة من خلال بعض المقدمات التي تحدد هذه المسألة ومبررات طرحها في هذا العمل جنبا إلى جنب مع مسألة/الجيل العربي الجديد وأهمية الإسلام باعتبارهما من المحاور الأساس في شخصية الأستاذ الفكرية لا تصح القراءة بدونهما. لذلك نبدؤها بافتراق مؤقت ليعود كل شيء على حاله بعد حين في معمعان المسألة الانقلابية. «المفترق الأول يبدأ من عهد البطولة لأنه المنعطف الذي لابد منه لمغادرة عور الحياة العربية من برودة في العواطف والهمم وازدواج الشخصية العربية والتردد والارتخاء والكسل واللامبالاة لأن في هذا العهد المطلوب، تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية وصفحة جديدة تبدأ تنطوي صفحة الضعفاء الذين يقابلون مصائب الوطن بالبكاء وبأن يقولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله صفحة النفعيين الذين ملئوا جيوبهم ثم قالوا لا داعي للعجلة كل شيء يتم بالتطور البطيء» صفحة الجبناء الذين يعترفون بفساد المجتمع إذا ما خلو لأنفسهم حتى إذا خرجوا الى الطريق كانوا أول من يطاطىء رأسه لهذا المفاسد:

وتبدأ صفحة جديدة. صفحة اللذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب الأيمان. ويجاهرون بأفكارهم ولو وقف ضدهم أهل الأرض جميعا ويسيرون في الحياة عراة النفوس. هؤلاء هم الذين يقتحمون عهد البطولة وأكاد أقول عهد الطفولة لان الشيء الذي يتأهب اليوم لدخول هذه المعركة له صدق الأطفال وصراحتهم وهو لا يفهم ما يسمونه سياسة. ولا يصدق أن الحق يحتاج الى براقع. والقضية العادلة الى تكتم. م. عفلق - في سبيل البعث - ١٩٧٦ - ص ١٦.

ونمضي إلى المفترق الآخر كجزء من استمرار التشخيص للمشكلات الأساسية للمجتمع العربي.

المفترق الثاني يترجم نفسه بالأيمان فهو الأساس الخالد لعهد البطولة[٨٧] «التفاؤل مظهر بسيط من مظاهر الأيمان هذه نظرة قد يعتبرها بعضهم غيبية ولكن الحياة برمتها تقوم عليها منذ أن وجدت الحياة الإنسانية وإذا طرحت هذه النظرة جانبا لا يبقى تاريخ ولا يبقى إنسان (....) ولو أعطونا تلك الأرض لو أعطونا اليوم أو في أي وقت الدولة العربية التي تتحقق فيها أهداف البعث وقالوا أن الأيمان سيكون مفقودا من حياة البشر الذين يكونون هذه الدولة المثلى لقلنا أننا نفضل أن تبقى أمة مجزأة وأمة مستعمرة ومستغلة مظلومة ومستعبدة حتى نصل من خلال الألم من خلال الصراع بيننا وبين قدرنا بيننا وبين أنفسنا الى استكشاف حقيقتنا الإنسانية».

أما المفترق الثالث فهو التوجه الى الهدف الى المستقبل[٨٨]. فالمستقبل الذي يمثله البعث هو الصورة عن حياة امتنا عندما يتحقق البعث أي عندما يتحقق الانقلاب العربي انه صورة الأمة العربية في حياتها السليمة المقبلة فعلى هذه الصورة أن تتحقق منذ الآن في البعث العربي حتى ينجح.

أما نوع المستقبل الذي يحدده عفلق كخطوة إجرائية لعودة الأمة

العربية الى نفسها الى جوهرها الذي انتزعته منها الأيام والسنون والعصور ليس بعيدا عن الروح العربية في صحوتها ويقظتها هو[٨٩] ليس بيننا وبين المستقبل الذي يتحدث عنه البعث العربي وهو موضوع عملنا ونضالنا زمن حسابي يقدر بالأشهر والسنين إذ انه زمان نفسي نستطيع أن نحققه منذ الآن وان نملكه فنملك به الخلود.

ليس المستقبل هو الزمان الذي سيأتي بل المستوى النفسي والفكري الذي علينا أن نصل إليه في الوقت الحاضر.

لسنا في حاجة الى سنين ولا الى اشهر فقد يصل المرء الى هذا المستقبل في ثانية واحدة. عندما يدرك الفرد ذاته المثالي ويعي ويصمم.

فالمستقبل الذي يمثله البعث هو الصورة عن حياة امتنا عندما يتحقق البعث أي عندما يتحقق الانقلاب العربي انه صورة الآمة العربية في حياتها السليمة المقبلة فعلى هذه الصورة أن تتحقق منذ الآن في البعث العربي حتى ينجح.

أن بيدنا أسلحة كثيرة وقوى كبيرة هي قوة المبادئ التي نعمل لها ونحيا من اجلها وقوة التنظيم ولكن ثمة قوة تفوق كل القوى الأخرى هي أن نجسم للأمة مستقبلها وأن نحقق هذا المستقبل منذ الآن وأن نحياه بيننا.

لن نقول للعرب أنكم ستصلون الى الحياة الموحدة الحرة الاشتراكية بكلمة واحدة للحياة البعثية، في المستقبل عندما يتحقق البعث العربي وإنما نقول لهم هذه هي صورتها منذ الآن هذه الحياة التي تزول فيها الفروق الاجتماعية والحواجز الإقليمية والثغرات الطائفية وكل اثر للعبودية والمصلحة الخاصة والجهل والتقليد عندها يأتي المستقبل ألينا وينمو فينا ولا يعود شيئا منفصلا خارجا عنا.

أما المفترق الرابع فهو إيجاد الجيل الجديد الذي يعتبر القوة الوحيدة

المرشحة للدخول في المستقبل والتحول الى حالة قومية تتوحد فيها الأمة مع ذاتها تتلاقى فيها إمكاناتها وخبراتها وطاقاتها بل قل روحها التي ظلت في حالة حصار منذ أن ضعف الأيمان في شخصيتها وكثر التردد في سلوكها. وقوى الجبن في داخلها. هذا الجيل العربي بقي محاصرا في أعماق الأمة العربية طوال هذه الفترة الطويلة من التاريخ. وقد جاء عهد انطلاقه بالنضال الإيجابي تجاه وحدته وحريته واشتراكيته. وهذا العمل الإيجابي[٩٠] هو من منطق الفكرة الانقلابية التي يؤمن بها الجيل العربي الجديد (...) لكي يقوم هذا الشعب ويتيح له أن يقبض على قضيته بيديه وينقذهم من نتائج التآمر والفوضى والاستغلال.

وعندما ننوي توسيع دائرة النقاش حول «الجيل العربي الجديد». في هذا المفصل من الدراسة. فان منطق التبرير يأخذ حظه وشرعيته معا. لأن هذا التوسيع على قلته يساعد في إبراز الحلول المطروحة لهذه المشكلات. وبذلك نكون قد ارفدنا الإشكالية الانقلابية بأحد روافدها المهمة. وهيأنا الأجواء للقول أن الطابع العام الخاص للمشكلات العربية ترفض قانون التطور. ويصر على قانون الانقلاب في انتقالها من مرحلة الى أخرى اكثر تطورا. أو من القديم الى الجديد[٩١] الذي بدأت تباشير صبحه تختلج في الأفق. نريد أن تكون النهضة والاستيقاظ في كل عواطفنا الشريفة ومواهبنا العالية. لا أن تنحصر اليقظة في عاطفة واحدة ضيقة، لم يعد يرضينا أن نسمع أن ذلك الشخص وطني إذا لم يكن في الوقت نفسه إنسانيا عفيف النفس[٩٢] كريم الخلق فالعاطفة الوطنية إذا لم تكن مصحوبة بهذه الصفات قد لا تكون غير مجرد كرة للأجنبي (...) كيما تحقق على هذه البقعة من الأرض التي هي بلادنا غايتنا وغاية كل إنسان ـ الإنسانية الكاملة.

لقد شغلت أفكار الأستاذ عفلق وأطروحاته نخبة كبيرة من شباب الأمة العربية وتحولت بحق إلى شغل الشاغل. في مدارسهم وجامعاتهم.

ومعاهدهم وقراهم وحقولهم وحول أفكاره كان النقاش والجدال يحتدان.

أما الصفات والخصائص التي يقصدها عفلق فهي:

١ ـ وحدة الشخصية، فحياة هؤلاء الناس تكون خطاً واضحا.

٢ ـ مستقيما لا فرق بين باطنها وظاهرها ولا تناقض بين يومها وامسها.

٣ ـ قوة الإرادة، تبدأ صفحة أولئك القساة على أنفسهم وعلى غيرهم الذين إذا اصطدموا بالمصاعب والويلات زادتهم صلابة وتمسكا وتحديا وغيرة وحماسا.

٤ ـ الشجاعة في القيم والأخلاق، تبدأ صفحة الذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب الأيمان. ويجاهرون بأفكارهم ولو وقف ضدهم أهل الأرض جميعا. أولئك الذين يدركون بأن الشجاعة ليست في محاربة العدو الظاهري فحسب بل إنما هي أيضا وعلى الأخص ـ محاربة العدو الباطني. أي أن يحارب المرء في نفسه اليأس والفتور وحب الراحة.

٥ ـ امتلاك الوعي المحروس والمحصن بالعلمية المنهجية، إذا اكتشفوا في فكرهم خطأً رجعوا عنه غير هيابين ولا خجالين لأن غايتهم الحقيقة لا أنفسهم.

٦ ـ التفاؤل والأيمان بالمستقبل، لأن المستقبل لهؤلاء الذين يفصحون عن مشاعر ملايين الناس الذين قص الظلم اجنحتهم.

وبناء على هذه السمات الأساسية للشخصية العربية التي يطرحها استشعار عفلق الدقيق لصيرورة الأمة العربية في ماضيها وحاضرها، وفي وحدتها وانفصالها في تحدياتها الداخلية والخارجية في خصائص معركتها الحضارية.. في نجاحها وإخفاقها فان مفهوم الجيل العربي الجديد ما هو إلا هذه الأمة في حالة يقظتها وسمو روحها ووحدتها النفسية التي هي

خلاصة هذا الصراع الداخلي الذي بدأ منذ أن بدأت الأمة العربية تبتعد عن رسالتها الخالدة ومنذ أن وضعت في حالة حصار لتبتعد عن دورها الإنساني وتتخلى عنه لأعدائها منذ أن فقدت صلاتها بنقطة البداية التي بدأها الرسول العربي.

النهضة الفنية بروحها التي تقدس الإنسان وتؤمن بحريته وبحرية الإنسان أينما كان.

ومن هنا فان أوزار الماضي التي علقت بالأمة العربية خلال غيابها عن نفسها تستوجب من الجيل العربي الجديد[٩٣] أن تكون يقظته أصيلة وانبعاثه إنبعاثا عميقا فانه يميل بطبيعته الى أن يختم هذه الرحلة البطولية قبل أوانها. قبل أن تكون قد استخرجنا من داخل امتنا كل الكنوز الروحية.لابد أذن من زيادة التوتر والصراع لابد من الدفع الدائم ومحاربة كل كسل وكل ميل للراحة لإنهاء النضال واختصاره.

وعند هذا الحد عن الجيل الجديد نختم النقاش الذي آثرناه منذ قليل بالقول.

إن مفهوم الجيل العربي الجديد يمثل مشروعا حضاريا جديدا جاء يحسب نفسه على المنوال الذي بدأ بعهد النبوة، حياة الرسول وهي ممثلة للنفس العربية في حقيقتها المطلقة لا يمكن أن تعرف بالذهن بل بالتجربة الحية لذلك لا يمكن أن تكون هذه المعرفة بدءا بل هي نتيجة فالعرب منذ ضمور الحيوية فيهم أي منذ مئات السنين يقرؤون السيرة. ويترنمون بها ولكنهم لا يفهمونها لأن فهمها يقتضي درجة من غليان النفس قصوى وحدا من عمق الشعور وصدقه لم يتوفر لهم بعد. وموقفا وجوديا يضع الإنسان أمام قدره وجها لوجه وهم ابعد ما يكونون عن ذلك. في سبيل البعث ص ٤١.

وفي هذه الوصلة الحضارية التي قمنا بها يتجلى كنه إشكالية الانقلاب

في فكر ميشال عفلق وفي اكتشافه الحالة الانبعاثية الأولى للامة العربية التي يمثلها الجيل العربي ي الجديد يكون قد متن موضوع هذه الانقلابية وأضفى الشرعية على توترها البنائي داخل حلبة المجتمع العربي. في مستوييه الوطني والقومي.

بعد توصيف هذه النتائج نواصل إبراز المهمات المصيرية التي وضعها عفلق على كاهل الجيل الجديد وبذلك يكون قد شرع بتنظير هذه المهام تمهيدا لتحديد مواقفها في بنية الإشكالية الانقلابية لأن الجيل العربي الجديد[٩٤]. يحمل رسالة لا سياسة أيمانا وعقيدة لا نظريات وأقوالا. ولا تخيفنا تلك الفئة الشعوبية المدعومة بسلاح الأجنبي المدفوعة بالحقد العنصري على العروبة لان الله والطبيعة والتاريخ معنا أنها لا تفهمنا فهي غريبة عنا غريبة عن الصدق والعمق والبطولة زائفة مصطنعة ذليلة لا يفهمنا إلا المجربون والذين يفهمون حياة محمد من الداخل كتجربة أخلاقية وقدر تاريخي لا يفهمنا إلا الصادقون الذين يصطدمون في كل خطوة بالكذب والنفاق والوشاية والنميمة ولكنهم مع ذلك يتابعون السير ويضاعفون المهمة لا يفهمنا إلا المتألمون الذين صاغوا من علقم أتعابهم ودماء جروحهم صورة الحياة العربية المقبلة التي نريدها سعيدة هادئة قوية صاعدة ناصعة تتألق بالصفاء. لا يفهمنا إلا المؤمنون المؤمنون بالله قد لا نرى نصلي مع المصلين أو نصوم مع الصائمين ولكننا نؤمن بالله لأننا في حاجة ملحة وفقر إليه عصيب فعبئنا ثقيل وطريقنا وعر وغايتنا بعيدة ونحن وصلنا الى هذا الأيمان ولم نبدأ به وكسبناه بالمشقة والألم ولم نرثه أرثا ولا استلمناه تقليدا فهو لذلك ثمين عندنا لأنه ملكنا وثمرة أتعابنا ولا احسب إن شابا عربيا يعي المفاسد المتغلغلة في قلب أمته ويقدر الأخطار المحيطة بمستقبل العروبة تتهددها من الخارج وخاصة في الداخل ويؤمن في الوقت نفسه أن الأمة العربية يجب أن تستمر في الحياة. وان لها رسالة لم يكتمل أداؤها بعد وفيها ممكنات لم تتحقق كلها وان العرب لم يقولوا بعد كل ما

عليهم أن يقولوه ولم يعملوا كل الذي في قدرتهم أن يعملوه لا أحسب أن شابا كهذا يستطيع الاستغناء عن الأيمان بالله أي الأيمان بالحق وبضروورة ظفر الحق وبضرورة السعي كيما يظفر الحق.

البعث والانقلاب وإشكالية الوظيفة:

بما أن البعث حركة قومية جاءت من أجل كل العرب بغض النظر عن أماكنهم ومذاهبهم ودياناتهم واتجاهاتهم فإن على تلك الحركة التوحيدية إن تقترن بشكل دائم بكل ما يمت لهذه المهمة من صلات. وأهمها الصلة الانقلابية فإشكالية بناء الحزب على صورة محددة تختلف عند عفلق باختلاف[٩٥] وظيفة الحزب في أمة كأمتنا وأوضاع كأوضاعنا وبين وظيفته في أمم أخرى وأوضاع أخرى أما ما يخص الحزب في الأمم المتقدمة فأنه حسب رأيه: «ينظر الى الحزب على أنه نموذج للدولة أو تصميم لدولة مقبلة أو لإصلاح دولة قائمة فالحزب يتخذ في مبادئه وفي تشكيلاته وأعماله أوصاف الدولة وأهدافها وغاية ما يطمح إليه الحزب في تلك البلاد أن يعد تمام الأعداد جهازا جديدا يستطيع في الوقت المناسب عندما تتوافر الشروط وتحين الفرصة أن يستلم الحكم ويدير الدولة فهل هذا هو مبتغانا وهل هذا ما نحتاج إليه وهل هذا هو ما يلبي حاجتنا ويسد النقص الذي نشكو منه؟»

عندما تقوم الأحزاب في البلاد ذات الأوضاع السليمة السوية لا يكون النقص إلا في الدولة ولا يكون هذا النقص في الدولة نقصا فادحا جوهريا خطيرا فيعمل الحزب في وقت قد يطول وقد يقصر على أعداد الرأي العام لتأييد وجهة نظره أو رأيه وعلى أعداد أعضائه والصفوة منهم لكي يستطيعوا عندما يتولون الحكم أن يصلحوا ذلك الخطأ الذي يرونه في الدولة في ناحية أو أكثر والدليل على بقاء الأمة سليمة في الدول الأخرى هو أن الأحزاب على اختلافها وتناقضها أحيانا يكمل بعضها عمل بعض

ولكن الحزب هناك قلما يتعرض للأمة لان الخلل في البلاد ذات الأوضاع السليمة لا يتجاوز الدولة ولا يصل الى الأمة فالأمة هناك قائمة وهي شيء حقيقي راهن قوي منسجم للحد الكافي واع لذاته ومصلحته.

وإنما الخلل في من تولوا إدارة تلك الأمة وفي الجهاز الإداري أو ناحية من نواحي ذلك الجهاز.

فإذا قامت الأحزاب في بلاد الغرب على صورة الدولة. وكانت تكتفي بالجسم دون الروح فإن بلادهم لا تتطلب أكثر من ذلك «وبما أن الأمة العربية على الصورة التي شخصها عفلق في حاجة الى حزب، إلى حركة تمثل بالدرجة الأولى عنصر الروح أو تخلق عنصر الروح والحياة، وتتوفر فيها هذه الروح لتشع منها فيما بعد على المجموع الأكبر والحزب الحقيقي الحزب الحي الذي يمكن أن يؤدي رسالة في العصر الحاضر للأمة العربية هو الذي يجعل هدفه خلق أمة أو بعثها شريطة أن يحقق هذا الوصف في نفسه أولا، أي أن يكون هو أمة مصغرة للأمة الصافية السليمة الراقية التي يريد أن يبعثها ليس غريبا أن نسمع في بلاد العرب من أقصاها الى أقصاها منذ حين وخاصة في الزمن الأخير تتردد كلمة تخرج من أفواه البسطاء قبل المثقفين وكأنها كلمة السر وكان فيها العلاج والحل والخلاص هي كلمى الانقلاب...»

وميشال عفلق عندما يظفر بتحديد الخصائص السابقة للحزب فانه يعول على التاريخ العربي مرورا بالحقيقة التالية: «وهي أن العرب في تاريخهم الطويل لم يعرفوا غير نوعين من الحياة. الانقلاب والانحطاط خلافا لكثير من الأمم التي عاشت في الماضي، ولكثير من الأمم التي تعيش في الحاضر هذه تكاد تكون ميزة أو علامة فارقة حقيقية للأمة العربية اما أن تقوم بانقلاب يحدث نهضة تفيض على بلاد العرب وتبلغ الشمول وتصبح نهضة عالمية إنسانية وأما أن توغل في النوم ولانحطاط فليس من

حل وسط في تاريخ العرب أو ما يصح أن يسمى تطورا في حين أننا نعرف أن تاريخ الأمم الأوروبية منذ مئات السنين عبارة عن تطور في الكثير والانقلاب هو الاستثناء والشذوذ عن القاعدة فإذا نظرتم الى ما يقاسيه العرب في هذا العصر من المصائب والكوارث التي تتوالى عليهم وكل واحدة أثقل وأقدم من التي سبقتها إذا تدبرتم هذا الواقع المر الذي نعيش فيه والذي كاد يوصل الى اليأس وأخذتم بعين الاعتبار تلك النظرة التي ألمحت أليها وهي أن الأمة العربية بطبيعتها لا تعرف حلا وسطا فهي إما أن تعيش على الانقلاب وإما أن تعيش في الانحطاط وإذا نظرتم من جهة الى قسوة الواقع ومرارته ومن وجهة أخرى الى تلك الظاهرة التي هي بمثابة قانون أدركتم آن إيغال العرب فيما يبدو في الظاهر أنه تأخر وانحطاط هو عبارة عن تحفز للانقلاب الذي هم مهيأون له».

وإثر تحديده للمفاصل الرئيسية للصفات السابقة الذكر يتوقف عفلق ليسند كل ما قاله على قاعدة منطقية يرى من خلالها أن الحزب لابد أن يكون أمة الانقلاب قبل أن يحقق انقلاب الأمة ويؤذن هذا القانون الانقلابي المستخرج من أعماق الحياة العربية بتشابك لحظتين في فكر ميشال عفلق: اللحظة الوحدوية واللحظة الانقلابية باعتبار أن كل واحدة تمثل الأخرى وتعكسها عكسا جدليا كما وتمثل شرطها في نفس الوقت داخل القانونين التاليين:

- قانون وحدة النضال ونضال الوحدة.

- قانون أن يكون الحزب أمة الانقلاب قبل أن يحقق انقلاب الأمة.

وهنا ينفرد عفلق في «إشكالية النهضة» و«إشكالية الانقلاب» متخطيا من سبقه من رواد الفكر القومي الحديث بتقديمه هذين القانونين كتعبير عن آليات النهضة وبذلك يكون عفلق قد حقق إضافات نظرية جديدة لإشكالية الانبعاث العربي لأنه رآها بعين ثاقبة ومنتمية في آن معا حيث

يقرر أن[٩٧] «أمة الانقلاب التي هي الحزب يجب أن تبرهن ليس فقط في الأهداف المكتوبة، ليس فقط فيما تضعه على الورق من برامج ومناهج وأساليب التنظيم بل تبرهن على عقلية جديدة على روح جديدة على خلق جديد لا تجمعه بالواقع الفاسد أية رابطة أو جامعة. ان لذلك علائم ودلائل وليس من الصعب أن نلمس الدلائل التي تدلنا على أن هذا التركيب الجديد هذه الأمة المصغرة هذا الحزب هو فعلا انقلابي أم أنه لا يحمل من الانقلاب إلا اسمه وعنوانه وهذه الدلائل هي أن تتحقق في الحزب نفسه في أخلاق أعضائه وأسلوب عملهم وفي طريقتهم نحو تحقيق أهدافه أن تتحقق كل الفضائل التي يبغون خلقها في المجتمع المقبل لا يمكن أن يكون الحزب مماثلا مشابها متجانسا مع الواقع الفاسد المريض وان يدعي أن باستطاعته خلق مجتمع صحيح جديد فكما أننا نريد أن تكون امتنا في مستقبل قريب أمة منسجمة حرة طليقة من كل الاعتبارات البالية يحتل فيها المواطن المكانة التي تؤهله إليها كفاءته وخلقه وإخلاصه كذلك يجب أن يكون الحزب الانقلابي محققا لهذه الصفات في تشكيله وفي أثناء سيره نحو غايته إذا لم يكن الحزب الانقلابي مجالا لظهور الكفاءات المخبوءة في الأمة إذا لم يكن مجالا لاحتلال كل فرد حسب ما تؤهله إليه قدرته لا أسمه ولا أسم عائلته إخلاصه لا وجاهته أو وسائله المصطنعة الخارجية إذا لم يكن الحزب منذ بدئه في طريق النضال قادرا على تحقيق الفضائل التي يدعو الشعب إليها ويسعى الى تحقيقها في الأمة فكيف يمكنه أن يحققها فيما بعد؟ لنقل باختصار أن مستقبل العرب متوقف على هذه المرحلة من النضال. فإذا لم نقدر خطورتها التاريخية إذا لم نكن واثقين من أننا نكتب صفحة جديدة في تاريخنا وفي تاريخ الإنسانية فلن نقوى على تحقيق شيء إما أن نأتي بشيء مبدع خطير يقلب حياة العرب من الذل الى المجد ومن الانحطاط الى الرقي. وأما أن نفشل في محاولتنا فشلا تاما لن نعرف الحل الوسط وقديما قلنا في اكثر من

مناسبة ان التطور يعني التأخر وأننا لا نستطيع أن نتقن النظرة النسبية وأن نقول أن هذا الحزب ورغم كل أخطائه ونواقصه هو خير من كل الأحزاب الأخرى».

وبعد أن ينتزع من التاريخ العربي والتجربة العربية في ماضيها وحاضرها الشرعية المنهجية للقانون الانقلابي. انطلاقا من أن الأمة العربية لا يصلح معها التطور فقط،وإنما في حاجة الى انبعاث ينطلق من أعماقها ويحرك أساريرها ويهز بناءها، يبحث بكل دأب عن وسيلة الحزب لتحقيق انقلابه وأهدافه، فيجدها بالنضال لأنها تعبيره العملي «ولأن النضال بالنسبة للعرب ليس أسلوبا فحسب وإنما هو غاية في حد ذاته» ويقصد عفلق بالنضال أن تغالب الأمة العربية نفسها بعد تلك الفترة الطويلة، بعد ذلك الاسترخاء، بعد ذلك الاستسلام للحياة السهلة المليئة، بعد ذلك الابتعاد عن روح الحياة الجدية القاسية، أن يعود إليها الحنين لمصارعة الحياة والقدر، وأن تنظر للحياة نظرة عميقة بطولية، وأن ترى القيمة في الجهد قبل أن تراها في ثمرة الجهد أن الآفات التي يشكو منها مجتمعنا ليست بالآفات السهلة، فالفكر مقيد مستعبد، فقير هزيل مقلد والشخصية سطحية ضعيفة الثقة بنفسها لا تقوى على الاستقلال ومجابهة الأمور بصراحة والروح متميزة وناضبة. آفاقها محدودة.

وبعد أن يطرح أسئلته العملية التالية التي يشخص بها حالة الأمة هل تمحى هذه الآفات؟ هل يسترد العرب معنى الحياة الأصلية بمعجزة من المعجزات؟ أو بتغيير في شكل الحكم أو أشخاص الحكام، وهل هذه المظاهر تكفي لكي تتحول الأمة العربية من أمة تعيش على هامش الحياة والإبداع تتطفل على إنتاج غيرها وقلما تحسن استعمال هذا الإنتاج ، هل تستطيع أمتنا أن تنتقل من حالة كهذه الى حالة المساهمة الصادقة في الحضارة والإبداع، وأن يكون لها الأثر البين الواضح في حضارة العالم

وفي تفكير الإنسانية وهل تعود الى نبع الحياة لتستلهم القيم الخالدة وتنشرها وتذيعها على الآخرين؟

نقول أنه بعد تفرده على أقرانه من المفكرين العرب بهذا التشخيص الداخلي ينفرد أيضا بتقديم الإجابة من خلال تأكيده باستحالة الانتقال من حالة الى نقيضها إذا اكتفينا بتغيير المظاهر والأشكال دون تغيير في الروح؟ لا نصل الى الروح والأعماق إلا عن طريق هذه المشقة، هذا الانقسام الداخلي في نفس الأمة ذاتها، هذا الحرب العنيفة التي لا تداني قسوة الحرب الخارجية مع الأعداء الألداء.

وبتأكيده على أهمية الروح يكون مؤسس البعث قد قرر الثوابت التالية[٩٩].

«أننا نعتقد بأن الروح هي الأصل في كل شيء.... الدافع الروحي العميق لا يسيطر على المادة والوسائل فحسب، وإنما يخلقها أيضا، فالانقلاب يجب أن يتناول الروح مباشرة وأن لا ينحصر أو يتوقف عند حدود الأشكال والمظاهر (....) أنني اعتقد بأن شيئا من هذا لا يكون، لأن التبديل السطحي الذي لا يمس الروح والذي لا يفتح الفكر والذي لا يهز الخلق ويقومه والذي لا يفجر الإيمان نتيجة المصاعب، أن هذا التبديل السطحي لا يلبث أن يتحول الى ما كان عليه في الأمر السابق».

أن عفلق إذ يستشف أهمية الانقلاب في الحياة العربية.. في بناء الوحدة العربية.. في إعادة بناء الجيل العربي الجديد، فإنه يسند إليه مجموعة من المهام الصادرة من هذه الأهمية، ومن توتراتها الداخلية، حيث أنه يرى على سبيل المثال، ان[١٠٠] «انضمام الأفراد الى حزب البعث لا يعني خروجهم من الواقع الفاسد وتهيؤهم لمحاربته والظفر عليه».

نقول أنه بناء على تلك الاهميات وأولوياتها في الحالة الانقلابية أدخل شروط الحالة الانقلابية للإشكالية، ذلك عندما جعل منها سنن الانقلاب

في نفوس وشخصيات المنتسبين الى حزب البعث ضمن هذه الشروط الآتية[١٠١]:

١ ـ تجسيد الروح الانقلابية في سائر مستويات البناء الاجتماعي العربي، في بعديه الوطني والقومي، تجسيدا قوميا يعزز الثقافة والشخصية القومية ويضع في اعتباره التعددية الثقافية التي تغني الروح الانقلابية وسائر أشكال تجسيدها.

٢ ـ خلق الفرد العربي خلقا حضاريا ليكون نواة الجيل العربي الجديد الواعي لوحدويته والمسؤول عن المشاركة في المعركة الحضارية والإيمان بدور الأمة العربية الإنساني والحضاري.

٣ ـ ثم جعل هذا الفرد أداة صادقة في الحركة العربية التي ستقود التغيير وتنجزه في قلب الحياة العربية.

٤ ـ تجنب كل إهمال في إيقاظ الوعي والمسؤولية الأخلاقية والإيمان الروحي في نفس هذا الفرد ينقص من انتمائه للحركة الانقلابية ويضعف من إمكانات انسجامه وتوافقه معها.

٥ ـ وكل تهاون في ضبط هذا الفرد بالنسبة لما كلفه قدره التاريخي، وما رتب عليه من أدوار داخل حركة التاريخ وخاصة كفاحه لإنقاذ هذه الحركة وإضفاء روحه الحضارية عليها، نقول أن كل تهاون بذلك يجعل منه عنصر عرقلة وتخريب.

٦ ـ أن تكون الحركة الانقلابية قادرة دائما وأبدا على إنتاج الأدوات الانقلابية وخاصة الإنسان منها وأن تجعله موضوع نقدها لتخلصه من كل عور أو انحراف قد يعلق به.

٧ ـ أن يكون الجيل العربي الانقلابي صورة سباقة للأمة، وأحد أشكال تعابيرها الرئيسية وخاصة في الزمن الصعب، وفي وقت الأزمات.

ولنعلن كخلاصة عما قدمناه وشرحناه من أن إشكالية الانقلاب في

فكر ميشال عفلق قد استراحت على هدف أساسي يتمثل في الكفاح لجعل الأمة العربية على صورة نفسها في ماضيها، في تجربتها الإسلامية، في حاضرها ومستقبلها، وأن يقوم بتوحيدها نفسيا على قاعدة الانقسام الذي يعزز التوحيد.. وأن يجعل كلامها مطابقا لعملها.

أدوات الانقلاب:

كثيرا ما تطرح القضايا المتعلقة بالإشكالية الانقلابية في فكر ميشال عفلق طرحا ناقصا من قبل بعض ممن أسند إليهم مسؤوليات سياسية أو ثقافية أو حزبية. ويظهر النقص بكل بداهة في تغييب الأدوات الانقلابية أو تهميش دورها في الإشكالية رغم أنها، كما نعتقد، تمثل الثقل في بناء الإشكالية. ولا شك أن النقص بجانبيه العفوي والموجه، رغم ضيق الحدود بينهما، كان في أبسط أشكاله وفي نياته الحسنة جدا، أو السيئة بخجل المهنة والموقع أو الهدف، المناخ والسند المناسب للتواطؤ على الأهداف والغايات التي تحملها وتنشدها في آن معنا هذه الانقلابية.

هذا الكلام رغم أهميته وخطورته معا لا يريد أن يتصدى لتلك الظاهرة بالدراسة والتحليل، وإنما يتوخى لفت الأنظار إليها والتنبيه الى مكانتها في العودة الى «نقطة البداية» أو في استحضارها مرة ثانية.

أهمية المشكل هنا أذن أن تتابع فكر ميشال عفلق من أجل أن نتفحص أدوات الانقلاب ومكانتها في بنائه للإشكالية الانقلابية ومراهنته عليها، كما أسلفنا في إنجاز النهضة الحضارية العربية.

لنبادر الى القول أنه أعطى هذه الأدوات قيمتها الحقيقية ومكانتها التي تليق بها في بناء الإشكالية من موقع العارفين بأمور وشرط الحالة الانقلابية ومجال امتحانها، ولهذا نجده يتحرك في تحديد الأدوات من خلال المقدمات التالية[١٠٢].

* إن حركتنا عربية انقلابية، وقد بينا العلاقة بين الانقلابية والصفة

القومية، وقلنا أن انقلا بيتنا تنبع من صلتنا وشعورنا بفقر الواقع وقساوته وضرورة تبديله، والقيام بانقلاب يرجع الى الأمة حقيقتها ويظهر كفاءتها الحقيقية وروحها وأخلاقها.

* يستطيع الحزب أن يخلق أفرادا يكونون في البدء آحادا ثم يصبحون عشرات ثم مئات وألوفا يكون لكل فرد من هؤلاء نتيجة هذه الممارسة وهذا الإيمان الذي يعزز بالعمل النضالي المتواصل من الخبرة والكفاءة ما يعادل ألفا ويستطيع أن يخلق الحركة والحياة في ألف آخرين وأن يكون مصدر إشعاع وتوجيه ووعي لمجموع الشعب، فالشباب المثقف الذي وعى أن مكانه التاريخي في هذه الحركة الانقلابية، فتقدم إليها، وسار في طليعتها، يجب أن يكمل هذا الوعي بالعمل النضالي الشعبي الانقلابي المنظم، فلا يقف عند هذه المرتبة الأولى من الوعي بل يرتفع الى مرتبة أخرى.

* الشروط اللازمة للحركة الانقلابية تقوم على الوعي أولا، وعلى الشعور بالمسؤولية ثانيا، وعلى الإيمان أخيرا، ولا بد أن تتحقق هذه الشروط لكي تخلق الحركة الصحيحة، وكل عمل يستهتر بهذه الشروط أو بعضها بحجة الإسراع هو عمل متناقض وزائف (...) أن زمن الحركة الانقلابية يرجع آخر الأمر الى نشاطها والى صدقها وجديتها[١٠٣].

* إن حال حركتنا هي حال أمتنا.فالأمة العربية في هذا الدور التاريخي تبحث عن الحل الملائم لها المتكافئ مع عظمة قدرها، فتأخرها عن السير في طريق التقدم والوحدة والانسجام مع أجزاء العالم الراقي لا يفهم منه أيضا أنها ليست كالأمم الثانوية في التاريخ فهي تذكر بأنها حملت رسالة الى العالم، وتعرف كيف تمزق كل الأثواب الكاذبة التي يحاولون إلباسها إياها.

وكذلك حركتنا كانت مهددة في الماضي بأن تصغي الى إيحاءات الوسط والبيئة وتسري إليها عدوى التقليد إليها شهرة الاستعجال والتشبه بالحركات الرائجة التي تنشد النجاح الرخيص، غير أن ذلك الجوهر السليم الذي تحتويه، وهو أنها حركة تاريخية، وتلك الثقة بالنفس والعقيدة الداخلية التي قلما يحسن اللسان والإفصاح عنها، لأن الضمير هو الذي يحتويها، كل هذا هو سر قوة البعث العربي وما نسميه بالإيمان.

في حركة البعث العربي يلتقي الوعي على أحسن أشكاله بالإيمان في أعمق صورة فحركتنا واعية لأنها تتطلع الى المستقبل، الى الأمام، الى أعلى مستوى يمكن أن يبلغه خيرة المفكرين، والمثقفين من أبناء الشعب العربي، وتقوم على الروح العلمية والتفكير المنظم، وهي تجمع الى جانب هذا إيمانا عميقا خصبا يمدها بالقوة الحيوية التي تجعلها تظفر على شتى المصاعب، وأبسط مقارنة نقيمها بين هذه الحركة ووسائلها المحدودة ونشأتها المتواضعة وبين الأحزاب والفئات التي تحشد الألوف وتقوم على النفوذ الاجتماعي الزائف والوجاهات، وكل ما يستطيع الوسط النفعي أن يبتكره من وسائل الإغراء تجعلنا نرى أن حركتنا قد استغنت عن طوع واختيار عن كل هذه القوى الكاذبة وزهدت فيها وآثرت طريق البساطة، وبهذا كانت قادرة على التغلب على أعدائها.

وأني أكرر ما قلته مرارا بأن الانقلاب هو محور حركتنا الذي يميزها عن سائر الحركات الأخرى، ويجب أن يفهمه البعثيون فهما داخليا عميقا، قبل أن يفهموا منه على أنه مجرد خطة لتنظيم المجتمع في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فالانقلاب الذي يدعو إليه البعث العربي لا يستطيع أن يدعو إليه أي حزب آخر، أنه أوسع من أن يكون برنامجا أو خطة سياسية أو اجتماعية، وأكثر من أن يكون أسلوبا أو وسيلة لتحقيق مبادئ الحزب، إن الانقلاب هو سر هذه النفسية الجديدة في حياة العرب. وهو يعني بصورة خاصة أن العرب لا يمكن أن يصلوا الى أهدافهم

إلا إذا ساروا في ذلك مدة طويلة، في طريق طويلة، وفي اتجاه معاكس لهذا الواقع الذي نعيش فيه، فعليهم قبل أن يقدموا أنفسهم كأطباء لهذا الواقع المريض أن يسلكوا الطريق الذي يربي شخصيتهم من جديد.

أن الانقلاب هو قبل كل شيء في هذه الحركة النفسية المكافحة المعارضة أنه الدأب المشع بالإيمان الذي يخلق في العرب نفوسا جديدة وأخلاقا جديدة وتفكيرا جديدا.

وعلى أثر هذه المقدمات التي حاولنا جاهدين تجنب الانزلاق مع مغرياتها نباشر في ذكر وتسجل الأدوات الانقلابية من خلال سؤال عفلق التالي:

«والآن نتساءل عن وسيلة الانقلاب؟»

لنبدأ أذن في ذكرها على شكل نسق إشكالي يوحد بين السؤال الانقلابي ومضمونه العقائدي[١٠٤].

١ ـ أدوات حية من البشر الذي يعتنقون فكرته ويناضلون في سبيل تحقيقها وبمقدار ما يكون اعتناقهم للفكرة عميقا ونضالهم في سبيلها صادقا يكون الانقلاب قويا كاملا.

٢ ـ الانقلاب ليس له إلا معنى واحد واضح هو الصراع والمعاكسة للعقلية والخلق والمصالح السائدة لأن الانقلاب في حد ذاته هو مغالبة الحقيقة، لأن للأمة حقيقة رغم تخلفها ورغم تشوهها، وهذه الحقيقة تعلن عن نفسها مهما تكن سيطرة الواقع، الانقلاب هو هذا الإعلان هذا الإثبات لوجود الحقيقة، الانقلاب هو مغالبة المستقبل للحاضر، فقد كان ماضيا انقلابيا، ولن تبلغ مستواه ولن نلتقي به الآن إلا عن طريق الانقلاب.

٣ ـ محاربة الأوضاع الراهنة لا لكونها فاسدة فحسب، بل نحاربها لأننا مضطرون الى أن نحارب لأنه لا بد لنا من أن نحارب، لا بد

للأمة من أن تستكشف في نفسها بقايا القوى الصادقة، وأن تستخرج من أعماقها كنوز الحيوية الكامنة، أننا نناضل ونكافح الأوضاع السياسية والاجتماعية الزائفة، الفاسدة،لا لمجرد إزالتها وتبديلها، بل أيضا لكي تعود للأمة وحدتها في هذا النضال. فالأمة أنكرت ذاتها نتيجة الغفوة الطويلة، ونتيجة التشويه الطارئ عليها حتى لم تعد تعرف ذاتها ولم يعد يعرف بعضها بعضا، لقد انقسمت أيما انقسام، فتناثرت أجزاؤها وأفرادها، وهبطت الى مستوى وضيع من سجن الأنانية، وسجن المصالح الصغيرة، وسجن اعتياد الجمود والقعود، في مثل هذا المستوى لا تنشأ وحدة بين الأمة، ولا توجد الحرارة الكافية للتعارف والتآلف بين هذه الملايين من العرب، لا بد من مستوى مرتفع مضطرب، متحرك، لا بد من مشاق نجتازها.

٤ ـ والتنظيم شيء أساسي وحيوي ويرافق العمل الانقلابي، بل هو من طبيعة هذا العمل ويستمد من فكرته الانقلابية (..) وأن الأغلبية الانقلابية لا بد وأن تعتد اعتمادا أساسيا على التنظيم المتناسق الحلقات والأجزاء وأن ينقطع من أجل هذا التنظيم ويتفرغ له كل من أخذ القرار بأن العمل الانقلابي صار قدره ومحراب صلاته وصومه وعيشه.

٥ ـ الصلة القومية التي توصل الطليعة من الأمة الى التفكير الانقلابي هي نفسها التي تساعد أكبر مساعدة على تحقيق الانقلاب.

٦ ـ التشبع بالتراث القومي، وإن الذي يقصر في فهم التراث واستيعابه وتوظيفه في معركة الحضارة هو الذي يفقد روح التجديد وروح الابتكار هو الذي يفهم ماضي الأمة وروحها، ولا يفهم من ذلك الماضي وتلك الروح إلا القشور والمظاهر الجامدة، فالإسلام كجزء

أساسي من هذا التراث نشأ في قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أبلغ إفصاح، وفي هذه اللفتة الى عظمة التراث العلمية قطع مع الفكر المتغرب الذي يدعو الى تخلي العرب عن الهوية القومية، والتنكر للذاتية التراثية، وهو دعوة للتحرك السياسي الحضاري من خلال الارتباط بالواقع التاريخي الاجتماعي والثقافي ومن معطياته الحضارية، فطلائع الوطن العربي في أغلب مراحله الصدامية مع الغرب تكونت في المدرسة القومية الإسلامية.

وبهذا البناء الإشكالي المتميز للانقلابية، يكون عفلق قد أغنى طرح المسألة الانقلابية، وقام بتوظيف، دورها ومهامها وغاياتها في الحياة العربية، الأمر الذي يبرز لنا ربط فكرة الانقلاب الحضاري به، فقد أدى الى أحداث ثورة في الفكر العربي، بدلت أرضيته بشكل جذري(١٠٥).

من هنا إذن، أي من هذا الإسهام جاء تكليف التاريخ للحركة الانقلابية بمهام دور التوحيد والتحرير والاشتراكية، وبالمحاربة الحضارية للحركات الموسومة بالتبعية للغرب والمشحونة بالعلمانية على الطريقة الأوروبية وبمصارعتها أيضا على الدور القيادي على الرغم من وجود أكثر من عامل سياسي واجتماعي وتحريري بينهما، لأن المعركة الحضارية لا بد أن تقاد من حزب النهضة، لأنه الحزب القادر على إضفاء الطابع الوحدوي على التمايزات الاجتماعية والثقافية والقومية.

ولقد مهد طرح عفلق الإشكالية الانقلابية بهذا المستوى والتنوع والطموح الى وضع الحركة الشعبية أمام مهامها، لتبدأ مسيرة التغيير في سائر دروب الحياة العربية، وفي مقدمتها القيم التي تخص الروح العربية(١٠٦) إلا أن تحديد المهام عند عفلق لا ينغلق على نفسه، وإنما يعطيها أولوية لإخصاب الأساس الذي أبتكره للحركة، وتحميلها دور الشروط في اكتشاف الدور التاريخي للتنظيم القومي الذي يشكل الوعاء

للقوى الانقلابية والصورة المصغرة في نضالها وإجراءاتها الانقلابية.

تلك هي النقاط التي تظهر فيه القيمة التاريخية لفكر ميشال عفلق وثمة نقاط أخرى تظهر في جعل هذه الحركة أداة تحريك وتثوير للقوى الوطنية في الوطن العربي، وذلك عندما أعطى الثورة العربية صفتها الموحدة، ووضعها في قلب العصر، وفي سماء الروح العربية الأصيلة، وإنقاذ الأجيال العربية الصاعدة من الضياع بين العصبيات الجهوية والعائلية والإقليمية والثورة الأممية، وفي الربط بين الفكر العربي والتجربة العربية والنظرة الجديدة الى العالم بما فيه الوحدة العربية.

وإضافة الى ما تقدم، فقد كان لإشكاليته الانقلابية أسبقيتها في إعادة الأمة العربية الى نفسها، فتحت الأبواب والنوافذ بين التجارب العربية القديمة والحديثة، وذلك عندما وضع الإسلام في موقع التجربة الرائدة والقائدة للتجربة العربية الحديثة، ووضع هذا الأخير في الموضع الذي يرد للأجيال الجديدة اعتبارها تمهيدا لإقناعها برد الاعتبار للإسلام، لا لأنه دين العرب فقط وإنما لأنه رسالتهم التاريخية واستعدادهم الدائم.

ذلك كله يمكن أدراجه داخل إطار التفرد في إشكالية عفلق الانقلابية، وذلك هو الجانب المهم، في إيقاف عملية انتزاع الهوية العربية من قبل الفكر الغربي ومدارسه في الوطن العربي، تحت رايات التقدم تارة، وتجاوز الفكر البرجوازي الصغير تارة أخرى، فإن عدة أنواع من التواطى. على هذه الفكرة ستظهر على التوالي في الفكر العربي المعاصر لحرمانه من تميزه وتفرده في فهم التجربة العربية واستجوابها.

ο ο ο

الرسالة الخالدة والدور الحضاري

إذا كانت الوحدة العربية تشكل أهم أحد المحاور في فكر الأستاذ، فأن الرسالة الخالدة تعد المحور الذي يكمل محور الوحدة ويندمج به، بل أن الوحدة عنده تأخذ وضعية الشرط الموضوعي للرسالة الخالدة، حيث لا يمكن للأمة العربية تبليغ رسالتها إلا إذا كانت الوحدة العربية قائمة[١٠٨]: «فالرسالة شيء ملازم للأمة (..) وكل أمة من حقها أن تطمح في أن تكون لها رسالة». لكن الرسالات عند الأستاذ ليست واحدة، وتختلف سويتها من مشروع حضاري الى مشروع حضاري آخر: «ليست كلها على السواء ذات رسالات، أو ليست رسالتها متساوية في درجات النضج، وفي مدى التحقق والشمول».

ونلاحظ من خلال تفريقه بين رسالات الأمم. أن هذا الاختلاف يشكل مدخل الحضارات للحوار والصراع، كما أنه يؤدي الى تنوع الأدوات الحضارية واختلافها.

وعلى هذا الأساس يؤكد على أهمية الرسالة بالنسبة للأمة العربية، حتى أنه يعتبرها من أهم مبررات وجودها. لأن الرسالة صفة للتحريض، وخاصية التعبئة للإنسان العربي. ولذلك يقول عنها[١٠٩]: «أن الثورة هي من أجل القضاء على التخلف والاستغلال.. من أجل القضاء على الاستعمار.. ومن أجل سعادة الناس.. الخ ولكن، كل هذا يأتي بالدرجة الثانية بعد الرسالة.. لأنك إذا لم تضع الرسالة في الدرجة الأولى لا تتحرر من الاستعمار ولا تتخلص من الصهيونية. وهذه الأشياء هي الميزة لحركتنا».

وخلال ربط الأستاذ بين الحضارة، والرسالة، والدور الحضاري يضع

نفسه منظرا في مقدمة المفكرين القوميين العرب لعلم الحضارة وفلسفتها. وعلاقة الحوار والصراع، الحضاري بالأدوار، والرسالات الحضارية. وعلاقة الفكرة بالحضارة، وكأنه يريد أن ينبه من خلال أطروحة الرسالة الخالدة، بأن لكل حضارة فكرة، وهذه الفكرة بحال من الأحوال تتشكل هوية الحضارة ومشروعها الحضاري.

وما دام للرسالة هذه الأهمية في فكره، فأن سؤالا يطرح نفسه ما هي الرسالة الخالدة؟ وماذا يقصد بها؟ ولماذا كانت الرسالة ميزا للأمة العربية؟ وما هو مضمونها؟ وهل الرسالة واحدة من اختياراته لتأكيد القيم الروحية التي ينبع منها الدين[110] «حتى تعود الروح فتسيطر مرة ثانية على الواقع وتفهمه وتستجيب لضروراته»؟

نلاحظ أنه عندما يعطي الأولوية للرسالة فأنه يقصد في جانب من جوانبها الإرادة العربية التي ترفض التجزئة والتخلف والتبعية. كما يقصد بها المهمة النضالية حتى تتمكن الأمة العربية من ممارسة دورها الحضاري. وهذه المهمة نابعة من القيم الموجودة في الثقافة العربية عندما بلغت في مرحلة من التاريخ درجة استنهاض الأمة لا بلاغ الرسالة. إذا فالرسالة على صلة بماض الأمة العربية، وأن الكفاءة التاريخية كامنة فيها، الاسترجاع الموقع الحضاري المتقدم الذي بلغته الأمة. وهي في هذه الحالة المعنى الروحي الذي أفصح عنها الإسلام، وأنضج عروبتها، وأوصلها الى الكمال والعظمة. وهذا المعنى قيمة من قيم الإسلام الذي جعل من القبائل العربية أمة عظيمة.. أمة حضارية طموحة، والطموح حالة من حالات النضال الحضاري «لقد أفصح الدين في الماضي عن الرسالة العربية التي تقوم على مبادئ إنسانية. فهل معنى ذلك بأنه يتعذر على هذه الرسالة أن تكون قومية. وإذا اعتبرناها قومية فكيف فهمها غير العرب فوسعتهم وطبعتهم بطابعها؟»

وعلى ضوء توضيحه لجانب مهم من جوانب الرسالة يتساءل؟ «وهل

الرسالة شيء ينتهي في وقت، أم أنها تتجدد وتتكامل مع الحياة؟ وإذا افترضنا أن مضمونها واحد فما معنى خلود الرسالة؟ هل هو جمودها، أي أنها تحوي أشياء لا تزيد ولا تنقص أم يعني أنها فوق الأشياء، وأنها نزوع ومهمة؟»

ويجيب الأستاذ، وهو يفند الرسالة باحثا عن المرحلة التاريخية الممثلة لحياة الأمة العربيه والمفصحة عنها بدءا من الجاهلية. حيث كان السفر الجاهلي يتضمن جوانب هامة من الرسالة، ثم الإسلام الذي أحدث انقلابا في حياة العرب النفسية والمادية فكان بذلك رسالة لهم. وكان أيضا أداة ارتقاء بالحياة العربية حتى وصلت الأمة الى أن تضع[١١١]: «الحق فوق العروبة الى أن يتحقق اتحاد العروبة بالحق» وفي هذا الإطار من وجوب اتحاد العروبة بالحق، يجعل الأستاذ الإسلام جزءا من القومية العربية، وجزءا من تكامل الشخصية الحضارية العربية. ولذلك يقول عن الرسالة: «بأنها نزوع واستعداد أكثر من كونها أهدافا معينة محدودة. وهي أيضا في أن يتطلع العرب الى بعث أمتهم. فهذا خير ما يقدمونه للإنسان لأن القيم الإنسانية لا يمكن أن تخصب وتتميز إلا في أمة سليمة، فعلى العرب أن يحيوا حاضرهم حتى يستطيعوا ضمان حياة مستقبلهم، لأن المستقبل لن يأتي ما لم نتوصل الى أن نحيا حاضرنا بآلامه ومآسيه. إن الرسالة العربية الخالدة هي فهم هذا الحاضر وتلبية ندائه استجابة لضروراته. والخلود ليس شيئا بعيدا في الأفق أو خارج نطاق الزمن. أنه ينبعث من أعماق الحاضر فإذا فهمه العرب بصدق وعاشوه بإخلاص فأنهم سيؤدون رسالتهم الخالدة. انهم إذا عرفوا هذه التجربة ومروا بها حتى نهايتها وتغلبوا على ضعفهم ونفسيتهم السطحية الزائفة لا يكونوا قد بنو أمتهم فحسب وانشئوا كيانا قوميا بل يكونون قد قدموا للإنسانية كلها نتيجة هذه التجربة أدوات صالحة أيما صلاح ومهيأة أيما تهيئة لحمل أعظم الرسالات وأصدقها».

ونلاحظ من النص السابق أن الأستاذ خلال توصيفه الغنى لمعاني الرسالة بأن فيها أدوات منهجية لفهم الواقع العربي وتحليله من أجل

الاستجابة لضروراته وأن في الرسالة جانب تحريضي نضالي يتضمن البعد الوطني والقومي والإنساني ويتلخص في نهوض الأمة العربية وتخلصها من كل ما يعيقها عن ممارسة إنسانيتها. ومن الجوانب أو الأبعاد النضالية في الرسالة: البعد الوطني البعد القومي. البعد الإنساني يستخلص الأستاذ القانون الحضاري الذي يتمثل في أن الحق فوق العروبة الى أن يتحقق اتحاد العروبة بالحق.. والرسالة تعني في حالة من حالاتها الإسلام: «رجل من العرب بلغ رسالة سماوية فراح يدعو إليها البشر من أجل أن تصل بالحالة الحضارية العربية الى ما أسماه الأستاذ عفلق (الإنسانية العربية)».

وما دامت الرسالة في عمقها التراثي تشكل خصوصية قومية الأمة العربية وأحد تجليات خصوصية الأمة عن غيرها من الأمم فأنها لا محالة ستجعل الغرب في موقف معاد للعرب يعمل على ضرب تحركهم الحضاري. ويجعل هذا العداء في قوله التالي: «أن أوربا كما كانت في الماضي تخاف على نفسها من الإسلام» إذا هي «حرب حضارية لصد عقلية التخلف والهمجية وحرب للدفاع عن شخصية الأمة العربية ووحدتها ودورها الحضاري» ونراه في النص التالي يحدد هدف هذه الحرب الحضارية[١١٢] «أليست العروبة هي المستهدفة قبل أي قومية أخرى وأية عقيدة أخرى من الاستعمار والصهيونية وكل قوى الشر والتسلط والاستغلال في العالم. أليس حقدهم عليها يرجع الى الحروب الصليبية والى ما قبلها. ولم نشاهد ان الغرب لاحق بعدائه شعبا بمثل الإصرار الذي لاحق به الأمة العربية؟ أليس بدافع هذا الحقد. ومن أجل منع الوحدة العربية وتعطيل النهضة العربية أصطنع الغرب الكيان الصهيوني الذي اغتصب فلسطين وأصبح قاعدة كبرى للتوسع والعدوان. أليست العروبة هي المستهدفة قبل غيرها لأنها تستطيع أن تجمع وتوحد الشعوب الإسلامية وشعوب العالم الثالث ضمن منظور حضاري تقدمي يحفظ لكل شعب شخصيته القومية وسيادته؟ ويقيم التعاون على أساس الحرية لا

القسر وباتجاه التقدم والمستقبل لا بعقلية التخلف والفوضى».

وهكذا يمضي الأستاذ في اغناء مفهوم الرسالة تمهيدا لتوضيح الدور الحضاري من خلال تركيزه على أهمية الأفق الروحي والأخلاقي لأمتنا العربية. وهجمة الغرب على الوحدة العربية وثورتها التي تشكل نقطة الانطلاق في أداء الأمة العربية رسالتها التي تقوم مقام هويتها الحضارية مرة وشرطا لبلوغ دورها الحضاري مرة ثانية. ويكتب الأستاذ في هذا الصدد[١١٣]: «ويمكن أن نعلن في ذلك الوقت أننا أمة واحدة وأن لنا رسالة إنسانية الى العالم. هذا يعني أنه بدون هذا الأفق بدون أن نضع لنضالنا ولثورتنا هذه الأفق الروحي والأخلاقي فأننا لن نتكافأ مع الصعوبات والظروف القاسية والأعداء الأقوياء الذين يحاربوننا ويحاربون وحدتنا ويحاربون نهضتنا فلكن تكون الثورة العربية اذن ثورة كباقي الثورات في هذا العصر لابد أن تكون ثورة مميزة حتى تنجح لأنه ليس في هذا العصر أمة وضع في طريقها مثل ما وضع في طريق الأمة العربية من عراقيل. ليس هناك بلد تكالبت عليه القوى الاستعمارية لتمعن في تجزئته ولتمعن في تفتيته وتشويهه ولتفرض عليه ما هو ضد طبيعته ولتفقره وتشله مثلما وضع على كاهل الأمة العربية.

هذا الدليل الكبير الذي لا يحتاج الى مزيد من البراهين أنه اغتصاب فلسطين وهو الدليل الواضح الساطع على أن ما دبر لقتل الأمة العربية وتمزيقها لم يدبر لأية أمة أو لأي شعب آخر وقد أقول في كل العصور وليس في عصرنا هذا فحسب».

إذا هي حرب حضارية مستمرة غير متوقفة بين العرب والغرب[١١٤] «لابد أن نستنتج أن لا مهرب من المعركة. وأنها معركة في منتهى القسوة والضراوة معركة مع قوى البغي والاغتصاب والتخلف والاستغلال والرجعية. لا يمكن أن نصل الى حقوقنا دون خوض هذه المعركة. وبالتالي

فيجب أن نكون صريحين ومنطقيين مع أنفسنا وأن نهيىء الجو لدخول هذه المعركة».

لكن هذه الحرب الحضارية المستمرة من قبل الغرب ضد الآمة العربية تظهر في مستويات عدة. حيث يراها مرة في «معركة الوحدة العربية» ومرة ثانية في «معركة تحرير فلسطين» ومرة ثالثة في «معركة تحرير الإنسانية من خلال تحرير فلسطين». وهو اذ يربط بين هذه المستويات فانه يراه من خلال الدور الذي أعطاه الإسلام الى الأمة العربية[١١٥] «لأنها ابتداء من الإسلام ولدت ولادة جديدة وأصبحت أمة عظيمة تاريخية لها دور أساس في تاريخ الإنسانية وفي صنع مستقبل الإنسانية. الإسلام أعطى للأمة العربية هذه الأبعاد.. أعطاها مسؤولية الدور الإنساني العظيم». كما يراه من الرابطة التالية بقوله «مصير الإنسانية مرتبط بمصير العرب تقدم الإنسانية مرتبط بتقدم الأمة العربية وتحررها».

وعلى هذا الأساس تصبح المعارك التي تخوضها الأمة العربية من وجهة نظر الأستاذ بمثابة شروط لبلوك المعركة الحضارية مستواها الإنساني. ويلخص ذلك قوله: «أن نضال الأمة العربية سيفتح عهدا جديدا للعالم كله للإنسانية كلها».

وينبه البعد الإنساني لمعركة الحضارة العربية ان فكرة أو مسألة الدور لم تصبح معلما من فكره نتيجة لمنطق الرغبة أو لتعسف فكري قرره ايمانه المطلق بأمته العربية بل من خلال اكتشافه دور الإسلام في حياة الأمة العربية حيث ولدت الأمة العربية ولادة جديدة بالإسلام كما أن الإسلام «أعطاها مسؤولية الدور الإنساني العظيم».

وهو اذ يرى الإسلام بهذه الشفافية فهو لا يراه بوصفه تراثا أو ثقافة فقط بل من خلال عظمة تجربة الإسلام وعمقها في حياة الأمة العربية[١١٦] «هي أمة حكم عليها والى الأبد أن تكون متميزة عن باقي

البشر لأنها ذاقت طعم شيء لم يشاركها أحد فيه. ونحن هنا نستبعد ـ طبعا ـ كل المعان السطحية لهذا الكلام. كالغرور والانفتاح والتفاخر.. فليس هذا هو المقصود عندما أقول أن الأمة العربية تميزت بهذا الحادث الفريد الذي طبعها الى الأبد وإنها فعلا لا يمكن أن نستطيب شيئا أقل من مستوى الوحي الإلهي.. الشيء السماوي الذي هو أيضا بشرى متجسد في عقل بشري واضح».

عندما نضع يدنا على هذه الميزه للأمة العربية بهذا الوضوح وبهذه الواقعية وهذه القوة فلاشك أنها توحي بطريق خاص للثورة العربية ليس المطلوب فيه أن تخالف العقل البشري أو أن تخالف العصر والقوانين العلمية ضمن قوانين العقل والعلم يعطي هذا الاكتشاف لحركة الثورة خصوصية يعطيها مستوى وأخلاقا معينة. كما يعطيها سعة إنسانية وكونية يعطيها اتساعا وشمولا.

هذا التوكيد القاطع يفرض علينا أن نسأل ونتساءل: أليس المدى الإنساني والكوني للثورة العربية هو الدور الحضاري عينه؟ ثم أليس هذا الدور هو حامل الرسالة الخالدة في المشروع الفكري لدى الأستاذ وأداة تبليغها الى الأمم الأخرى؟ ثم اليس اختلاف الرسالات وتباين الأدوار هو السبيل الى حوار الحضارات وصراعها؟

و إذا كان الإسلام هو السبب المباشر لظهور دور حضاري جديد للأمة العربية فان هذا الدور لا يبقى ساكنا في قوالب جامدة. وأطر تقليدية بل يتجدد ويغتني من خلال حياة الأمة وتجاربها المتجددة.

وها هو يرصد الآثار المباشرة وغير المباشرة للظاهرة الاستعمارية على الدور الحضاري معتمدا هذه المرة على قانون الفعل ورد الفعل من واقعة اغتصاب فلسطين وإقامة الكيان الصهيوني[١١٧] «أن الظلم الواقع على الأمة العربية والعدوان والاغتصاب وكل العوائق الاستعمارية. وأضخم ما

فيه إقامة الكيان الصهيوني. كل هذه فرضت على الأمة العربية أن تكون ثورتها أعمق وأكثر مبدئية في العصر لأنها بدون ذلك لا تستطيع أن تغالب هذه القوى المعادية». كما أنها بحكم تجربتها التاريخية من ظهور الإسلام حتى اعتداءات الغرب المتكررة عليها حتى الآن تصبح كما يقول الأستاذ[١١٨]: «صورة مصغرة للإنسانية ليست معزولة على الهامش. وليست حاقدة رغم كل ما أصابها. ولذلك انفردت الأمة العربية بحضارة إنسانية اقترنت برسالة دينية لها خصائصها المعروفة».

وبما أن الأستاذ كشف الطابع الحضاري والديني للمعركة الحضارية بين العرب والغرب فان ضمن الدور الحضاري للأمة العربية سمة دينية ومهمة إسلامية وبهذا الاكتشاف يكون قد حقق إضافة فكرية معرفيه للفكر القومي تنقذه من الوقوع في مصيدة العامل الواحد من جهة وتجعله يرى المعركة الحضارية العربية كما هي عليه قائمة على أساس ديني وحضاري مع الغرب ونعني بالدين أن الغرب يريد الدين المسيحي على صورته وتحت قيادته. وهذا الأمر لم يره غيره من المفكرين القوميين ولذلك يحسب له بوصفه المنظر القومي الأكثر توفيقا في تشخيص الصراع الحضاري العربي - الغربي.

وفي هذه اللحظة يمكن أن نرى الدور الداخلي للرسالة الخالدة أي في قلب الحياة العربية. من خلال قوله بالإنسانية العربية. ووضعها بأنها معطى إسلامي وعلى هذا الأساس نستنتج أن الرسالة الخالدة شكلت عصمة للعروبة من المغالاة والعنصرية والعداوة للأمم كتب يقول مؤكدا على هذه العصمة[١١٩]: «ولذلك مادمنا نعتبر العروبة جسما روحه الإسلام فلا خوف أن تشتط القومية العربية وتقع في الأمراض التي وقعت فيها الدول الاستعمارية». لأن هناك قوميات اشتطت حتى مارست عنصريتها ضد الأمم الأخرى مثل النازية والقوميات الأوربية التي اندفعت خارج حدودها لاستعمار الأمم واستغلال خيراتها ومثل الصهيونية التي اغتصبت فلسطين تحت دعاوى دينية تلمودية تقول بالشعب اليهودي المختار الذي لا يقبل

الأغيار. ولقد أكد الأستاذ على هذه الخاصية الصهيونية الدينية في أكثر من مكان من أعماله الكاملة على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل وخاصة في صراع الأدوار الحضارية بين الحركة الصهيونية والأمة العربية لأن الخطر[١٢٠] «الصهيوني ليس مجرد غزو اقتصادي يحركه المال والطمع المادي وإنما هو في الدرجة الأولى غزو ديني لا يشبهه في التاريخ إلا الحروب الصليبية».

وبما أنه رأى المعركة الحضارية مع الغرب قائمة على أساس الخوف من الإسلام قصد أن يؤكد للغرب أن هذا الخوف لا مبرر له على الإطلاق لأن الإسلام يؤمن بالديانات السماوية كلها كما ان الإسلام أوجد إنسانية عربية ترفض التعصب الحضاري وتنتقده بشدة. ومن هذه المعرفة يدعو الى التواصل الحضاري المدروس ويرفض على الأمة العربية الانغلاق على نفسها لأنها أثبتت قدرتها على هضم الثقافات الوافدة إليها أو المتصلة معها. ولكن بشرط أن تستكمل نهضتها وتنضج شخصيتها الحضارية. وكل اتصال دون ذلك يعرض تلك الشخصية للاعوجاج. وقال بهذا الشأن[١٢١]: «أن للأمة العربية تاريخا مستقلا عن التاريخ الغربي الأوربي (...) ولكن العرب لا ينكرون ضرورة اتصالهم بالعالم الحديث. إلا انهم لا يرون إمكانية الإفادة من الاتصال الثقافي إلا إذا تكونت شخصيتهم القومية وبلغت حدا كافيا من النمو والوضوح والوعي لخصائصها يسمح بتمثل الأفكار الأجنبية».

ويحمل المقطع السابق دعوته للاتصال الثقافي ولكن ضمن شروط محددة وليس على الحبل الغارب كما يريد دعاة الاستغراب تحت حجة الفائدة من الانفتاح على ثقافة الغرب. فهو يحذر من الانغلاق الثقافي لكنه على طريقة علماء الانتروبولوجيا الثقافية يدعو للاتصال المدروس حتى لا تفلت من أهل العلم الثقافي ورجال الحضارة والعلم الحضاري ودعاة العروبة' عمليات التحلي والاكتساب التي تحدثنا عنها في متن الكتاب بحيث تتم على هوى الثقافات الغربية وإنما تخضع لإرادة الأمة والخطط الثقافية التي تضعها مؤسساتها المتخصصة[١٢٢].

ونحن إذا تتبعنا تجليات مفهوم الدور الحضاري في فكر الأستاذ، نلاحظ أن طرحنا للقضية الثقافية كان يريد أن يقول أن الأستاذ أعطى أهمية للتأثير المتبادل بين الفكرة التي تقود وتوجه الدور الحضاري للأمة العربية وثقافتنا من جهة وثقافات الأمم وأفكارها ودورها الحضاري من جهة أخرى بناء على قانون التخلي والاكتساب، لذلك نرى الأستاذ في أحاديثه المتفرقة عن الثقافة يدعو أن يكون الوازع في اختيار العنصر الثقافي أو رفضه التوجه الحضاري والثقافي الذي تقوم به الفكرة التي قامت على أساسها الحضارة العربية واكتمال شخصية الأمة وتبلور معالمها كافة: الاقتصادية، والثقافية والسياسية.

ولنتمثل إضافات الأستاذ للفكر القومي لا بوصفه شارحا له بل بوصفه مبدعا، عندما اكتشف الطابع الديني للصهيونية والتشابه في بعض المحددات الأساس للدور الحضاري بين الإسلام واليهودية هذه الجوانب التي لم يراها غيره وهو يستشرف وجه الشبه الخادع. بين الصهيونية والحركة العربية بـ[١٢٣] «قد أوجد هذه الواجهة التي فيها بعض الشبه الخادع بالخصائص العربية.. كأنه سم موضوع لهذا الجسم. فالصهيونية حركة عنصرية تقوم على دين سماوي فيه الإطلاق.. لأن فيه التوحيد، وفيه الشعور القومي كذلك. وفيه فكرة الرسالة ففي الدين اليهودي وفي الصهيونية نفسها هناك شيء من هذا.. ولكن الفروق أكبر بكثير من نقاط التشابه. أي أن الإخلاف بينها وبين القومية العربية لدرجة تبدو فيها الحركة الصهيونية وقيام الكيان الصهيوني. وكأنه الوجه المعكوس والمشبوه والنقيض للكيان العربي.. لمقوماته.. ولدوره.. ولطموحه».

وتنفرد الأمة العربية بدورها الحضاري، من خلال الإسلام الذي يمثل نقيضا لليهودية. وليست الموسوية كما عبر عنها التوراة. بأهوائه غير المحرفة، وتتميز عن الصهيونية[١٢٤] «بفضل الإسلام، لأنه بدون الإسلام كان يمكن أن يبقى بعقلية قبلية.. شعب واسع رحب لا تكتنفه العقد،

وهو منفتح متسامح مستنير على أرضه غير مشرد، وغير تائه، مؤمن بالمستقبل. واثق لهذا المستقبل مهما حدث. تحرر من العنصرية. ومنذ مئات السنين دخلت إليه عناصر مختلفة امتزجت به وأصبحت جزءا منه. وهو انتسابي بعقيدته وبتكوينه أيضا وبامتداد رقعة وطنه. فقد تكونت الأمة العربية بالإضافة الى الشعب العربي من شعوب كانت في السابق قريبة من العرب. ولكنها ليست عربية. مهيأة لأن تتعرب فانصهرت في بوتقة حضارية وروحية واحدة».

وفي هذا النص المهم حدد الأستاذ كله الصراع على الدور الحضاري بين العرب والحركة الصهيونية كما وصف مزايا الآمة العربية مثل: الاتساع والانفتاح.

والإنسانية والرسالة الإسلامية. ومعركة الحضارة العربية، والدور الحضاري العربي. كما لخص طبيعة الصراع على الدور الحضاري بين العرب والغرب في خوف أوربا على نفسها من الإسلام[١٢٥]: «أن أوربا اليوم، كما كانت في الماضي تخاف على نفسها من الإسلام». وهذا الاختلاف،كما قلنا، كان مدعاة للصدام مع الدور الحضاري العربي من أجل كسره، ومن ثم إلغائه. وكذا ضرب مرتكزا ته. وإخراجه من حلبة الحوار أو الصراع الحضاري، والاستئثار بالعالم على النحو الذي عليه العالم الآن.

ويلخص الأستاذ مسألة اختلاف الأدوار الحضارية بين الأمم والصراع عليها ومن أجلها بقوله[١٢٦]: «أن الغرب يتابع حربا ضد الأمة العربية منذ مئات السنين.. أن امتنا لها دور آخر ووزن آخر... لها رسالة. موقعها الجغرافي المتوسط بين القارات.. العداء لها كان قبل اكتشاف ثرواتها.. أي أن الاقتصاد فيها ليس هو الشيء الأهم والباعث على هذه المنافسة وهذا العداء. إن المنافسة هي بسبب هذا الدور الحضاري الذي جاء به الإسلام (...) أما العداء للعرب فباطنه الخوف من إمكانات الدور الإنساني الذي يمكن أن يؤول إليهم».

معركة الحضارة العربية وتناوب الأدوار:

أشرنا في متن الكتاب الى أن الحضارات تتألف من ثنائية الحوار والصراع الحضاري فالحضارات تتحاور إذا كانت العناصر الحضارية المشتركة أكثر وأقوى من العناصر الحضارية غير المشتركة مثل العناصر الاقتصادية والروحية والقيم والأهداف والأعراف والآمال والآلام. الخ.. غير ان طابع الحوار والصراع يختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى حسب درجة التحديات وطابعها ونوعيتها.. والمعروف أن لكل حضارة مجموعة من المحددات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وثمة فلسفات ثقافية تقرر وجهة الحوار والصراع الحضاري مثل الصراع العربي - الصهيوني الذي يحكمه البعد الديني كما لاحظناه عند الأستاذ منذ قليل. وكذلك الصراع الحضاري العربي - الغربي فيه من الدين الشيء الكثير خاصة بعد أن أصبحت هناك مسيحية صهيونية وبهذا المعنى يقول الأستاذ(١٢٧): «الحروب الصليبية لم تنته بعد وصيغتها الأخيرة هي الكيان الصهيوني» ثم يقول متابعا «وأصبحت اليهودية جزءا عضويا في جسم الغرب وحليفا» وأن «الصهيونية ليست الإنتاج هذا الغرب وحضارته المريضة».

ونعتقد أن فكرة الحضارة والمحددات الإجماعية والثقافية هي التي تنتج الدور الحضاري ووجهته حتى يصبح جزءا منها فتطبعه بطابعها. ولذلك ينشأ ما يسميه علماء الحضارة اختلاف الأدوار الحضارية. حيث تتباين الأدوار أما بفعل العامل العقائدي «الأيديولوجي» سواء كان دينا أو فكرا مثل الماركسية والنازية أو عوامل اقتصادية وقيميه الخ...

والخلاصة أن تتناوب الأدوار بين الأمم يعتبر نتيجة لاختلاف فلسفة الثقافات وفكرة الحضارات واختلاف الرسالات. وإن تناوب الأدوار حضارة واحدة بل هو شأن من شؤون الحضارات كلها. وهو حالة حضارية تعيد إنتاج نفسها من حين إلى آخر داخل الحضارة الواحدة وبين

الحضارات وثمة حوامل اجتماعية لهذا الدور يتصوره بعض المفكرين بالعرق مثل النازية والصهيونية ونفر آخر منهم يتصوره بالطبقة أو بالطليعة أو بالجيل الجديد وفكرته العربية كما هو عند الأستاذ عفلق. وهذا معناه أن تناوب الأدوار داخل الحضارة الواحدة يعني انتقاله من قوة اجتماعية أو اتجاه فكري وعقائدي الى قوه واتجاه فكري آخر. أو من قطر إلى قطر عربي آخر. وهذا نقيض لفكرة الإقليم القاعدة الذي يمتلك الديمومة على النحو الذي يقول به (د.) نديم البيطار في جل كتاباته التي تخص قضية الوحدة العربية. أما خارجها فيعني انتقاله من أمة إلى أخرى

وثمة عوامل كثيرة تميز خصوصية وضرورات التعامل في تناوب الأدوار داخل الحضارة الواحدة وأيضا في تفرد هذه الجهة أو تلك أو هذه المهمة الحضارية. والمهم في أطروحتنا عن تناوب الأدوار داخل الأمة الواحدة أن هذا التناوب لا يتم بشكل عفوي فقط لأن التحديات تلعب دورا بارزا فيه وعلى هذا الأساس فان تناوب الأدوار داخل الأمة ما هو إلا عملية حضارية تبتكرها الأمة وتستخدمها لإعادة إنتاج ذاتها بشكل يتفق مع شخصيتها ونمط التحديات التي تواجهها الأمة. ان تناوب الأدوار في التحليل الأخير ركن من أركان التكوين الحضاري وأحد دفاعات الأمة عن نفسها وهويتها عندما تضرب في هذه الجهة لتنبثق في جهة أخرى حاملة مشروعها المستقبلي.

والأمة عندما تقدم على تناوب الأدوار في مختلف صعده السياسية والجهوية الإجماعية والاتجاهات الفكرية فأنها تضع في حسابها عوامل الوحدة والانقسام داخل بنيانها وما يتشكل فيه من فرص الغزو الثقافي الذي يشوه بعض فئات إجماعية وثقافية ويحولها الى قوى معادية لأمتها وترابها وأصدق مثال على ذلك اليهود العرب. ثم بعض القوى القومية التي تخلت عن دورها القومي وارتدت الى الولاء القطري والجهوي في حالته الانقسامية أو الانفصالية.

ومسألة تناوب الأدوار مسألة قديمه سواء داخل الحضارة أو بين الحضارات. فالوطن العربي كان مسرحا لتناوب الأدوار عندما كانت الديانات السماوية تظهر الواحدة بعد الأخرى.

وكان تناوب الأدوار من اليهودية الى الإسلام مرورا بالمسيحية دلالة على أن ثمة أشياء ومهام وأخلاق وقيم تسعى السماء الى ترسيخها في الأرض وجعلها سلوك الناس اليومي وكأن الإسلام خاتمة الديانات السماوية. وآخر تناوب للأدوار الدينية.

ويتبين من تناوب الأدوار بالنسبة للديانات السماوية أن ثمة طرافة في اختيار الجزيرة العربية مكانا لظهور الإسلام إيمانا ورسالة وفي اختيار المدينة قاعدة لانطلاق الفتح فقد كانت قلب الجزيرة العربية بمنأى ومأمن من دولة الفرس والروم وكانت مكة تئن من عبادة الأوثان أما المدينة فكانت تملك تجربة الإيمان بالأنبياء والإله الواحد وهي مهيأة بحكم تجربتها هذه لأن تتناوب الدور مع مكة يوم لا تعود هذه الأخيرة قادرة على حماية طلائع الدين الإسلامي.

والخلاصة فإن تناوب الأدوار في حقيقته عبارة عن مجموعة من الاستجابات التي تقوم بها الأمة في صراعها مع التحديات الداخلية والخارجية. وما هو إلا مجموعة من الحلول الإبداعية تقدم عليها الأمة لتتغلب على مشكلاتها من أجل أن يكون لها دورها الحضاري في تاريخ البشرية. ويبقى على الأمة العربية استعادة دورها الحضاري. غير ان هذا الدور يحتاج الى شروطه وأولها الوحدة العربية. فالوحدة هي الوعاء الذي تنمو فيه كل عوامل نهوض الآمة العربية.



الوحدة العربية والدور الحضاري

فكر الأستاذ ثري بالمفاهيم التي تغني الفكر القومي وتحرره من المفاهيم والمصطلحات التي تعود في جذورها إلى الفكر الغربي وتجربته الاجتماعية. وهذا الغنى وضع حدا لتعويم المفاهيم العربية التي لا يمكن أن نجد لها سندا موضوعيا في الحياة العربية.

وهذه المفاهيم استخلصها الأستاذ من قراءته المتأنية للحياة العربية ولتجربتها الاجتماعية. ومن تصنته المبدع لحركة التاريخ العربي. وهي مسكونة بما يجري في عمق الحياة العربية. ولذلك تميزت مفاهيمه وأطروحاته باستيعاب ما في هذه الحياة من أحداث ووقائع.

وتربع على عرش هذه المفاهيم مفهوم الوحدة العربية والانقلابية والجيل العربي الجديد والعلاقة العضوية بين العروبة والإسلام وما يوفره قدم العروبة على الإسلام من مهام جهادية على الإنسان العربي في كل زمان ومكان. ومفهوم الدور الحضاري ومعركة الحضارة العربية والبعد الديني في هذه المعركة وأهمية الجانب الروحي والأخلاقي في الحضارة العربية.

وجل المفاهيم التي استخلصها الأستاذ من الحياة العربية تحولت الى محاور أساس في فكره وثوابت في منهجه وعلامة فارقة في الفكر القومي تحسب له ولتياره الفكري الذي أحدث نقلة نوعية في تحليل الحياة العربية والتحديات التي تتعرض لها ومتطلبات المستقبل.

وأدرك الأستاذ مبكرا منذ مقالاته الأولى أن بعض المثقفين العرب ممن تأثروا اما بالثقافة أو أولئك الذين استأثرت بهم النزعات الإقليمية سيهاجمون فكره وأطروحته تحت حجج لا أول لها ولا آخر. وقد قال في

هذا الشأن ما يلي[١٢٩]: «إليها الأخوان: بدأ حزبنا قبل خمسة عشر عاما ونادى بفكرة اعتقد بأنكم تعرفون خلاصتها. والوحدة العربية أبرز شيء فيها وبالرغم من أن حلم الوحدة يراود العرب جميعا في مشرقهم ومغربهم إلا أن الكثيرين حتى من المثقفين ومن العاملين في الحقل القومي كانوا ضعيفي الإيمان في أمر الوحدة وكانوا ينسبون الى دعوتنا الخيالية ويعتبرون بأننا نطالب بأشياء نظرية وإن هذا الحزب المؤلف من شباب وطلاب لم يختبر الواقع ولم يعرف حدود الإمكانيات وحقيقة الصعوبات».

إلا أن هذه النظرة الى مفاهيم الأستاذ واطروحاته سرعان ما تغيرت وأصبحت الكثرة المثقفة من أبناء الشعب العربي ترى فيها المنهجية والمنطقية لأنها هي التي أحيت أهداف الأمة في الوحدة والحرية والاشتراكية. واستنهضتها إلى ما يجب أن تكون عليه فالتفت الجماهير الشعبية حولها وناضلت من أجلها ولا تزال حتى هذه الساعة. وقد تلمس ذلك الأستاذ بشفافية الانتماء إليها والنضال من أجلها لأنه كان الفيلسوف المحارب[١٣٠]: «ولكن اليوم بعد خمسة عشر عاما اعتقد بأن أكثر الذين كانوا يأخذون علينا هذا التصرف في الغالب عرفوا بالتجربة بأننا لم نكن حالمين ولا متوهمين وإن الوحدة العربية ليست مجرد حلم وخيال بل حقيقة حية سائرة في طريق التحقيق وإنما قطعت شوطا كبيرا في هذه السنوات. ولكن أمامها أيضا أشواطا كثيرة».

والجديد في فكرة الوحدة عند الأستاذ أنه أعتبرها تعبيرا عن الوحدة القومية المفقودة لأن العرب في المشرق والمغرب[١٣١] «لم يعودوا يشعرون انهم أمة واحدة» كما اعتبرها تعبيرا عن الوحدة الروحية لأنها الطريق أو المدخل الى الوحدة القومية. فإذا كانت الوحدة تمثل الواقع العربي فان الروح تمثل جانبا مهما من الفكر الجمعي للعرب[١٣٢] «لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقا جديا ومتينا صامدا للزمن إلا إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع» وعلى هذا الأساس تصبح الوحدة العربية حسب

اجتهاده[١٣٣] «نتيجة للانقلاب الروحي في المجتمع العربي وهي أيضا سبب من أسباب هذا الانقلاب».

ولا بد ان نشير الى أن الروح والسلوك الروحي عبارة عن عناصر ثقافية تشكل إحدى المحددات السلوكية والاجتماعية للشخصية العربية في فكر الأستاذ وأن الانقلاب الروحي ما هو إلا عملية ضبط وتنظيم لعمليات التخلي والاكتساب حتى لا تتم هذه العمليات وفق التأثير أو الغزو الثقافي الآتي إليها من الثقافة الغربية لأن العرب يعيشون في حالة من التهديد إذا تمت تلك العمليات تحت تأثير الثقافة الغربية لأن الثقافة الغربية تؤدي إلى أن[١٣٤] «تحل المادة محل الروح وأن يحتل الإلحاد مكان الإيمان والانفلات والتطرف محل الأخلاق إذا لم يع الشبان مسئوليته الخطيرة».

وأمام دعوته للسيطرة على العمليات الثقافية داخل الثقافة من أجل أن تتطور القيم الروحية تطورا إيجابيا ينبه إلى أن هذه الدعوة لا تعنى على الإطلاق أنه يفهم منها أنه يدعو «الى المحافظة على الأوضاع الفاسدة (...)» أو يظن أنه ينبذ «التفكير الواقعي ونهمل ضرورات العلم ومقتضيات التفكير العلمي». إنما هي دعوة[١٣٥] «إلى مفهوم جديد للحياة القومية. والحياة بصورة عامة قوامه: الأيمان بالقيم الروحية الإنسانية وبقيم الروح العربية الأصيلة ومظهره الانفصال الحاسم عن مفاسد الواقع ومكافحتها في طريق صاعدة شاقة تسير فيها الأمة ببطيء وجهد نحو الاتصال بروحها من خلال هذا الصراع الدامي بينها وبين واقعها».

ويرى الأستاذ أن هناك مواقف متباينة بشأن الوحدة العربية. وهناك مواقف خاطئة ومواقف صحيحة وأن هناك أيضا نظرة خاطئة للوحدة ونظرة صحيحة. أما النظرة الصحيحة للوحدة العربية من وجهة نظره[١٣٦] «.. هي أن يكون أساس النهضة العربية الجديدة. أساس الانقلاب العربي المنشود، قائما على هذا المبدأ الذي لا يجوز التفريط فيه أو التهاون فيه:

بأن العرب أمة واحدة (...) بأنهم إن لم يكونوا عمليا موحدين فأنهم روحيا موحدين». كما اعتبر الأستاذ أن تحقيق الوحدة العربية تحقيقا جديا وقويا يتطلب[١٣٧] «انبعاث روحي في المجتمع العربي».

ونتساءل كيف يتم الانبعاث الروحي الذي هو أساس الوحدة وما هي شروط قيام الوحدة العربية؟.

ويجيب الأستاذ في أن نعطى المفاهيم الروحية والقيم السامية معناها الحقيقي. وأن تبنى في جو النضال.. في صميم النضال وأن يبنى نضال الجماهير على أساس الوحدة لأن النضال هو المعبر الصحيح عن هذه الجماهير.

ويتوصل الأستاذ من خلال إجابته السابقة عن مقتضيات الوحدة العربية وشروطها القريبة والبعيدة المادية والروحية الى القانون الوحدوي التالي بأن[١٣٨] «الوحدة العربية قبل كل شيء نضال ووحدة في النضال» وهذا معناه أن كل عمل وحدوي. يتطلب مستوى معينا من النضال الشعبي الوحدوي. فالنضالات الوطنية لا يمكن أن تأخذ كل أبعادها وتحقيق كل أهدافها إلا بوحدة النضال العربي. والمثل على ذلك الثورة الفلسطينية وثورة الجزائر والعدوان الثلاثي على مصر ووحدة مصر وسورية.

والجدير بالذكر أن شروط الوحدة العربية موجودة ومتوفرة داخل الحياة العربية وحاضرة في كل زمان ومكان إلا أنها تريد وتتطلب شرط النضال الوحدوي. وهذا الشرط محكوم الى إرادة الأمة العربية. إلا أن هذه الإرادة ليست على وتيرة واحدة. فهي مرة قوية ومهاجمة. ومرة ثانية ضعيفة ومهاجمة. إن الإرادة العربية هي دائما وأبدا مستهدفة من قبل الغرب والإمبريالية الأمريكية خلال الصراع على الدور الحضاري وهي أشبه برحى المعركة التي يدور حولها الصراع الحضاري بين الإمبريالية العالمية

والصهيونية والشعب العربي من المحيط الى الخليج العربي.

وما دامت الوحدة محكومة الى الظروف الداخلية والخارجية فالسبيل إليها يختلف بموجب هذه الظروف. فإذا كانت الوحدة العربية في عقد الخمسينات والستينات من هذا القرن قد اقترنت بالنضال الجماهيري الواسع النطاق. فإن نضال الوحدة في الوقت الراهن الذي تحكمه سياسة القطب الواحد المتمثل بالإمبريالية الأمريكية يمكن أن يتم على أساس العمل العربي المشترك ممثلا بالسوق العربية وغيرها كما سنبينه بعد قليل بمقارنتنا بين مجتمع التجزئة ومجتمع الوحدة العربية أو الحياة العربية.

إن الوحدة العربية هي التي تكمن فيها الشروط الموضوعية والذاتية لممارسة الأمة العربية دورها الحضاري. وهي بوابته ومدخله الحقيقي. ولذلك اعتبرها الأستاذ حالة عربية ثورية وتصورها تصورا انقلابيا[١٣٩] «فالوحدة في نظر البعث فكرة ثورية وعمل ثوري (...) وتتصل الوحدة بمفهومها الثوري (...) فالوحدة العربية هي وحدة الشعب العربي (...) الوحدة ثورة تأتي لتزيل التشويه وتغير الواقع وتكشف عن الأعماق وتطلق القوى الحبيسة والنظرة السليمة (...) الوحدة ثورة تاريخية (...) أن معركة الوحدة التي لا تنفصل حسب عقيدتنا ونظريتنا ونضالنا عن معركة الحرية وعن معركة الاشتراكية».

والوحدة العربية اذ تحظى بهذه الأهمية في فكر الأستاذ فلأنها تعتبر القاعدة المادية والبشرية لمعركة الحضارة العربية. وهو لذلك يقول إن القطر الواحد لا يتسع لمعركة الحضارة ولا يحقق النصر فيها. ولذلك تصبح شرطا رئيسا للعرب في تحقيق النهضة العربية والمباشرة في أداء دورها الحضاري. ولذلك كان لها في كتاباته تجليات عدة. فهي تظهر في وحدة الأرض وفي وحدة الثقافة العربية القائمة على تنوع ثري وخصب يغني الثقافة العربية وتظهر أيضا في كل معركة من معارك الأمة العربية. تجلت

في مواجهة الصليبية وتجلت في الدفاع عن عروبة فلسطين وفي ثورة الجزائر وفي العدوان الثلاثي. كما تجلت بوضوح لا لبس فيه على الإطلاق في الوقوف الى جانب العراق وهو يواجه العدوان الأطلسي - الصهيوني. وتجلت في وحدة الإرادة العربية التي صارت هدفا يوميا للحرب النفسية التي تقوم بها الإمبريالية الأمريكية والصهيونية لأن الإرادة العربية لها منطقها الانقلابي الذي تخافه الإمبريالية العالمية. ولذلك رأى الأستاذ بأن الوحدة لا تقتصر على النطاق السياسي وإنما تحتوي على النضال الاجتماعي والروحي. ونظر إليها أيضا بوصفها فكرة ومستوى من النضال الفكري[١٤٠]: «ليست الوحدة العربية محصلة أو نتيجة لنضال الشعب العربي من أجل الحرية والاشتراكية بل هي فكرة جديدة يجب أن توافق وتوجه هذا النضال». كما أنه يراها في الوحدة الفكرية والنفسية للشعب العربي[١٤١]: «الوحدة العربية يجب أن تبدأ بوحدة النفوس - الحالة النفسية الموحدة. بالحالة الفكرية الموحدة». وبما أن الوحدة العربية لها هذا الشأن في الحياة العربية ومستقبلها فإنها تصبح طريق الأمة الحقيقي لممارسة دورها الحضاري في عالم لم يعد يتسع للكيانات الصغيرة وللأمم المتخلفة والمجزأة ففي التجزئة يتعثر تجميع الطاقات العربية سواء كانت ثروات أم عقولا بشرية. أو رأس مال وتتشرذم قوة الأمة العربية الاقتصادية والعسكرية والأمنية.. الخ... ولذلك فان الوضع السليم للأقطار العربية في الوحدة العربية. وعلى هذا الأساس يربط الأستاذ بين تحقيق التنمية في أي قطر من الأقطار العربية بالوحدة العربية وكل ما من شانه تجميع الطاقات والثروات العربية المادية والبشرية. وأن الأوضاع القطرية تجعل التنمية مهددة بالفشل بين يوم وآخر كما هو الحال الآن في أكثر من قطر عربي وبهذا الصدد يقول[١٤٢]: «... لا يقتصر عملنا على أن ننجح في قطر وأن نبني في قطر واحد فقط ولأننا بمنطق حزبنا ندرك أن عملنا وبناءنا يبقيان مهددين إذا لم تتعامل جماهيرنا الواسعة في كل قطر عربي معنا

لتحصل الحصانة الحصانة اللازمة لأن المطلوب ليس النجاح في جزء وإنما التقدم دوما والتوسع دوما أن نوسع رقعة النجاح».

والحقيقة أن توسيع رقعة النجاح في العمل الوحدوي مهما كانت أبعاده ومستوياته ابتداء بالعمل العربي المشترك والسوق العربية المشتركة والاتحاد الفدرالي والوحدة الاندماجية يؤدي لا محالة إلى نجاح العرب في معركة الحضارة وتصبح معطيات الحضارة النابعة من الأرض العربية في متناول اليد. أي أن هذه النجاحات ستكون جزءا لا يتجزأ من معركة المستقبل[١٤٣]... «ولن تكون معركة المستقبل قائمة إذا لم يشارك فيها كل العرب (...) من أجل أن تصل معاني هذه المعركة الى قلب كل عربي. فهي البداية الصحيحة»[١٤٤].

وربط الأستاذ بين الوحدة العربية وبين وصول القوميات الموجودة في الوطن العربي الى حقوقها المشروعة وحرية تقرير المصير مثل الأكراد فقال[١٤٥]: «... ماذا يطلب الأكراد؟ التحرر وتوحيد شعوبهم وتحقيق شخصيتهم القومية. إذا كانوا ينشدون التحرر فالأمة العربية هي في معركة تحرر كبرى هي أهم معارك هذا العصر فليس من المعقول أن تتناقض حركتهم للتحرر مع حركة الأمة العربية وإنما العكس هو الصحيح. الانسجام والتعاون والتحالف ضد العدو المشترك»..

ثم يتابع قائلا في موضع آخر من عمله الموسوعي في سبيل البعث[١٤٦]: «حيث أن المنطق لحل مشكلة الأقليات هو منطلق واحد لا يتغير هو إنسانية قوميتنا العربية. المنطلق بأن قوميتنا ليست هي القومية المتعصبة ليست هي القومية الضيقة. ليست هي القومية المستغلة والهادفة الى التوسع. أو إلى استبعاد الآخرين قوميتنا امتزجت بالإسلام. الإسلام هو من روح العروبة أيضا فإذا نحن نؤمن بأننا أقدر من أية أمة على حل مشكلة الأقليات منطلقين من هذه الروح من تراثنا من مراعاة واقعنا

ومصلحتنا القومية. مصلحتنا في التآخي وليست في إبقاء عوامل وأسباب التأخر الداخلي ولترك ثغرات يستغلها الأعداء في داخل بنياننا القومي».

وإذا كان الأستاذ يعطي الوحدة العربية كل القدرات والإمكانات لحل جل مشاكل الأمة العربية فهو يفعل ذلك لأنه يرى فيها ثورة بل ثورة الثورات وقد أعطاها هذا البعد الثوري بقوله[١٤٧]: «الوحدة العربية أيها الرفاق هي الثورة الحقيقية وكل ما يسبقها هو تمهيد للثورة. ولا يتخذ المعنى الثوري الحقيقي إلا عندما تتحقق الوحدة العربية. الوحدة العربية رسالة هذا العصر».

وما دامت الوحدة العربية ثورة فالثورات دائما وأبدا تهدف الى تحقيق رسالة. لذلك فان الوحدة العربية ستحمل الخير للعالم[١٤٨] «لأن ننظر إلى المستقبل الذي تتحقق فيه الوحدة العربية. الوحدة العربية بتقديرنا ستغير وجه العالم هي ليست خيرا لأبنائها العرب وإنما ستكون عصرا جديدا وحاسما في تغيير أشياء كثيرة لمصلحة الحرية لمصلحة العدالة لمصلحة السلام بين الشعوب».

ويستفاد مما تقدم أن الأستاذ يعتبر الوحدة العربية في حد ذاتها نهضة ثورة ونهضة نضال وإن لكل من الثورة والنهضة في الوطن العربي مهمة ورسالة أو دور حضاري ورسالة تعبر عن هذه النهضة وتبلغ عن أهدافها ومقوماتها واتجاهها ومقاصدها الى الأمم الأخرى. غير أن تحقيق الوحدة الكاملة لا يتم إلا بالعمل النضالي لأن الوحدة كما أسلفنا عند الأستاذ ثورة وإنها فكرة جوهرية لها مقامها في الفكر القومي ولها أيضا[١٤٩] «وعيها الذي يجب أن يوضح ويعمم حتى يقوم التفكير ويلهب النفوس (...) إذا الوحدة ليست عملا آليا تتم من تلقاء نفسها نتيجة للظروف والتطور. فالظروف لا تخدمها والتطور قد يسير معاكسا لها نحو تبلور كاذب للتجزئة. فهي بهذا المعنى فاعلية (...) أي أنها تفكير انقلابي

وعمل نضالي إن هجوم الاستعمار والصهيونية يكاد يتركز على الوحدة العربية» وقد كان الانفصال شاهدا حيا على شماتة كل القوى المعادية للوحدة بهذا الحدث المشؤوم وفي مقدمتها الإمبريالية والصهيونية العالمية ثم يصل الى النتيجة التالية من خلال تأكيده على العلاقة العضوية بين الوحدة والنضال في مقال له عنوانه: «النظرة المستقبلية الحضارية»، نستخلص أن نضالنا لا يمكن أن يتكافأ مع قوة الأعداء ورسائلهم إذا لم يكن أولا: «نضالا عربيا وثانيا نضالا إنسانيا».

وبعد ربطه بين الوحدة والنضال والجانب الإنساني في الوحدة العربية يبادر الى توضيح دور الأمة العربية الحضاري يقول[١٥٠]: «لم تصبح القضية العربية قضية معاصرة وموضع اهتمام العالم إلا عندما وضعت أو جعلت نظرتها نظرة مستقبلية حضارية إلا عندما استلهمت أصالة أمتنا التي لم تكن لترضى لنفسها بأن تنشغل بأمورها الخاصة وبنفعها الخاص وإنما بداية انطلاقتها الحضارية تقوم على نظرة إنسانية شاملة وعلى تصور إنساني حضاري يرتب على الشعب العربي مسؤوليات جدية تجاه اخوته في الإنسانية (...) وأن يتخلص العرب من التخلف والتجزئة ولكن من أجل مشروع حضاري ترجع فيه الأمة العربية إلى العطاء الإيجابي لتتساوى مع الأمم والشعوب بهذا العالم في بناء المستقبل الحر الذي نطمح إليه».

التراث والدور الحضاري:

أن أولوية الوحدة العربية كفكره وهدف في فكر الأستاذ وأحد المحاور التي تشكل بنيانه الفكري جعلته يعود الى التراث ويبرز أهميته في المحافظة على الهوية العربية وعلى أصالة الأمة العربية. كما أنه جعل من التراث الخلفية المرجعية للدور الحضاري حيث يتسلح منه بالرسالة الخالدة التي يحملها الى الأمم الأخرى. لذلك فاقتراب الدور الحضاري من التراث

تجعله حاضرا في قلب الحياة العربية ومستقبلها. ومصحوبا برسالته. لأن الرسالة في هذه الحالة ليست ماضيا بل مستقبلا. والأستاذ إذ يفسر التراث على هذا النحو يدرك أن التراث عبارة عن معطى حضاري أو لحظة حضارية فيها من الماضي ومن الحاضر وفيها من المستقبل لأن اللحظة الحضارية كما أسلفنا تتركب من الماضي والحاضر والمستقبل لأن الماضي فيه حاضر والحاضر فيه ماض والماضي والحاضر فيهما مستقبل. وهذه الصيرورة للحظة الحضارية تجعل من التراث حالة مستقبلية في كل زمان ومكان. وفي هذه الحالة لا تنقطع الأمم عن تراثها على الإطلاق. والتواصل مع التراث يجعل الأمة في حالة معاصرة وأصالة وقد كتب الأستاذ عن فهمه وتأويله للتراث بوصفه لحظة مستقبلية لها حضورها الدائم في قلب الدور الحضاري الآتي[١٥١]: «نحن شعب عربي مسلم تراثنا ليس للماضي فقط وإنما نور وضوء على المستقبل وفيه تستمر المثل والمبادئ الإنسانية والأخلاقية. منه نستمد الروح والنظرة الى الإنسان بوجه عام».

اذا فإنه عندما يجعل التراث بهذه القيمة فإنه لا يفعل ذلك على طريقة الاتجاهات الفكرية العربية التقليدية كما انه لا يرفضه على طريقة الاتجاهات الفكرية المغرقة في استغرابها إنه يعود إليه ليجعل الدور الحضاري حاملا له ومبلغا لأسمى ما فيه الإسلام لأنه شرط رجوع الأمة العربية إلى مصاف القيادة التاريخية لممارسة دورها الحضاري: «إننا لم نلجأ الى التراث كما كان يفعل التقليديون من أجل التكرار والتقليد (...) وإنما نحن عشنا الثورة المعاصرة بكل متطلباتها ومن خلالها وجدنا أن تراثنا يعطينا أصالة لا يمكن لأي ثورة وأية نظرة فلسفية معاصرة أن تهبنا إياها. هذا الفهم للتراث هو الذي جعل الحزب يستمد منه قوة روحية وأخلاقية لا تستند إليها بقية الحركات (...) في تطلعنا الى المستقبل لأننا في الواقع نحن وأمتنا مطالبون بأن نقدم للإنسانية رسالة في تجديد القيم والأخلاق».

وما دام التراث في نظر الأستاذ يمثل حالة حاضرة في حياة الأمة العربية

وحياة نابضة بالعطاء بكل أشكاله وألوانه المعرفية والأصالة والمعاصرة فالتعامل معه لا يمثل رجوعا آليا إليه وإنما بلوغ حقيقته الثرية بالعطاء. كل ذلك من أجل أن تعود: «الأمة العربية إلى مكان القيادة في مسيرة البشرية» وهذه المهمة التاريخية لا تأتي اعتباطا إنها تأتي من خلال العلاقة المصيرية بين الأمة العربية والإنسانية التي أدركها الأستاذ ببصيرة ثاقبة لا يصل أليها إلا الذي جعل العروبة حبا قبل كل شيء واعتبرها قدره المحبب الى نفسه ولذلك كتب يقول[١٥٢]: «مصير الإنسانية مرتبط بمصير العرب. تقدم الإنسانية مرتبط بتقدم الأمة العربية وتحررها. وحتى يتم للأمة العربية ذلك لابد لها من الوحدة العربية»، ولذلك دعا الى التمسك بأهداف الأمة العربية بقوله[١٥٣]: «أن نتمسك بالأهداف والمبادئ. وبالهدف الأكبر الذي فيه إنقاذ نهضة الأمة العربية وهو هدف الوحدة». ويبقى على الجيل العربي الجديد الوصول الى التراث أي الى الإسلام وإنتاجه الثقافي والحضاري لأنه «التراث الروحي وهو المحرك لها هو ملهمها هو موجهها الروحي وهو الحركة الثورية المثلى». والوصول الى التراث يمتلك الشرعية المنهجية من خلال قوله أن «الحاضر لا ينفصل عن الماضي كما أنه لا ينفصل عن المستقبل»[١٥٤].

المفارقة بين مجتمع التجزئة ومجتمع الوحدة العربية:

ويؤكد الأستاذ في أكثر من مقال ودراسة أن دور الأمة العربية الحضاري يتمثل في رسالتها الخالدة التي تشكل الأساس الرئيس للتراث الحي وأحد المحددات الهامة للشخصية العربية انه مبرر وجودها وحاضرها[١٥٥]: «بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو إليه من آمال وأهداف بون شاسع.. بين شعور الأمة العربية بأن لها رسالة الى العالم هي وحدها التي تبرر وجودها وتعطيه معنى وحافزا».

ونلاحظ من خلال المقطع السابق أن الأستاذ يميز بين حقيقة الأمة العربية

الوحدوية وبين ما هي عليه.. بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو إليه بين الوحدة العربية وبين التجزئة والتخلف[١٥٦] «وبين تخبطها في أوضاعها البالية ووجودها المتخلف عن كل نهضة جدية وتأثير فعال في الأحداث بين هذا الواقع وذلك الشعور من البعد ما يكاد يبلغ حد التناقض والحياة لا تستطيع الاستمرار على التناقض ولا بد لها من أن تحله اما بإماتة هذا النزوع الى الرسالة والأهداف الأصيلة بقبول الواقع السهل والاستسلام له وإما بتحريك القوى التي تتجاوب مع تطلع الأمة إلى أصالة وجودها».

ويبدو بوضوح لا لبس فيه أن المفارقة بين واقع التجزئة والوحدة العربية أو بين مجتمع الوحدة العربية وبين مجتمع التجزئة يحتم على الأمة العربية الخوض في معارك تستوي مع طبيعة التناقض فهي من جانب معركة[١٥٧] «بين الإمكانات المتحققة في واقعنا الراهن وبين الإمكانات الدفينة في الأمة العربية والتي على مدى انطلاقها وعمق تحققها يتوقف مصيرنا ويتعين مكاننا ودورنا في العالم».

وهي معركة من جانب آخر لبين تلك الأقلية التي تتمسك وفي كل بلد عربي بالأوضاع الراهنة وتدعي أن هذه الأوضاع رغم سوئها هي ما يستطيعه العرب. وهؤلاء يلتقون شاءوا أم أبوا بالاستعمار وأعداء العروبة من كل صوب ويدعمون كل ما في مجتمعنا من فساد وظلم وتأخر وبين نوع آخر من المواطنين هو أيضا أقلية يؤمن على العكس بأن بقاء الأوضاع الراهنة هو الذي يحجب حقيقة الأمة العربية ويخنق معظم كفاءاتها ويشوه نظرتها الى نفسها والى الوجود».

بناء على ما تقدم نستشعر حالة عربية لا تزل تعيد إنتاج نفسها بين آونة وأخرى نلحظها بأنه كلما زادت حدة التحديات على الوطن العربي كلما زاد الاقتناع بأهمية الوحدة العربية بوصفها الأداة الرئيسة في كسر تلك التحديات أو على الأقل صدها. لأن الحديث عن الرسالة والدور

الحضاري واقترانهما لا يمكن أن يكون منطقيا ومشروعا إلا بالوحدة العربية لأن الوحدة في حقيقتها هي انقلاب الأمة على وضع التجزئة وهي أيضا[١٥٨]. «خلق الشروط التي تمكن الأمة من التغلب بقواها الذاتية على أسباب تخلفها (...) والرسالة ليست إلا الانقلاب وثمراته (...) وأداة هذا الانقلاب هو الجيل الذي له عقلية الوحدة ونفسيتها. الجيل العربي الجديد الذي يستمد قيمته من إمكانات الآمة العربية الكامنة لا من الواقع المريض (...) لأن الوحدة العربية عمل نضاليّ (...) وفكرة جوهرية لها وعيها الذي يجب أن يوضح ويعمم حتى يقوم التفكير».

ونرى أن الاستشعار السابق من طبيعة فرضية يحتمل البرهنة عليه والتنبؤ بما يغاير طابعه. وقد أملت الحالة العربية هذه على الفكر الاجتماعي السياسي بغض النظر عن مدارسه واتجاهاته وتياراته أن يحاول من حين الى آخر تحليل تلك الفرضية ومن ثم فهم بنيتها والكيفية التي تتألف منها عناصرها تمهيدا للإجابة على خطابها.

والجدير بالتأكيد أن عملية الاستشعار إياها لا تأتي من فراغ بل أن الواقع العربي يشير إليها بمؤشرات كثيرة. لذلك لابد من أجراء مفارقة دائمة بين حياة الوحدة العربية وحياة التجزئة على ضوء الواقع العربي ومعطياته المتجددة.

بناء على ذلك كله تمارس المفارقة مسؤولياتها بسؤال الحالة العربية ومساءلتها عن المداخل الوطنية لمواجهة تلك التحديات. ونحن اذ نفعل ذلك ننطلق من حقيقة قوميه لم يعد مقبولا تغييبها أو إهمالها وهي أن الدولة الوطنية أصبحت واقعا يفرض نفسه على المستويين القومي والدولي. وقد جاء الوقت لإعطائها حقها والاعتراف بأن أية دعوة للوحدة العربية على حسابها أو من فوقها هو عبارة عن قفز الى المجهول والدخول في حقل الغام الصراع العربي ـ العربي.

وهذا يعني أن الفكر الاجتماعي والسياسي العربي عليه مراجعة أطروحاته على ضوء دور الدولة الوطنية المتعاظم في أي مشروع قومي سواء الذي يبدأ من أدبيات جامعة الدول العربية ومشاريعها والمجالس العربية الجهوية واللجان الوزارية أو أدبيات الأحزاب والمنظمات السياسية ومشاريعها القومية التي تبحث عن الطريق الى الوحدة العربية.

ان المفارقة عندما تبدأ بالسؤال والمساءلة عن المداخل الوطنية لمواجهة التحديات فإنها تفعل ذلك من خلال اعترافها بأن هناك عناصر مشتركة في مواجهتها لتلك التحديات. وإقرارها أيضا بأن هناك بعض أوجه الاختلاف والتنوع الوطني في هذا الأمر. وهو خلاصة لعوامل وظروف تاريخية عدة.

غير أن الحديث عن مستويات وطنية إزاء التحديات الداخلية والخارجية لا يعني إطلاقا إهمال ما هو مشترك بينها على المستوى القومي وثمة لحمة عضوية بين المجابهة الوطنية والقومية في هذا الميدان يجد رصيده وفوائده الموجودة في سائر أنحاء الوطن العربي وأكبر مثال على ذلك مناصرة العرب القضية الفلسطينية وانخراطهم مباشرة في صفوف مناضليها ودعم الثورة الجزائرية ومجابهة حلف بغداد وإسقاطه ومسألة تجديد الثقافة العربية وتحديثها ..الخ.

ويفرض منطق التداخل المصيري بين المصالح الوطنية والقومية سواء في لحظته الوطنية أو القومية على المفارقة التطبيقية عندما ترسم مشروعا للوحدة العربية أن تضع في حسابها فن الممكنات الراهنة والمستقبلية في أي مشروع وحدوي على ضوء تعاظم دور الدولة الوطنية.

الإطار المنهجي:

تبدأ المفارقة التطبيقية لحياة الوحدة العربية مهامها بناء على المسلمات التي احتواها الكلام السابق. والذي يلاحظ من خلالها انه معنى بالسؤال

عن الكيفية التي يعيش بها العرب حياة الوحدة العربية في ظل دولتهم الوطنية بعد أن أخفقت مرحليا الوحدة الاندماجية على نمط الوحدة السورية ـ المصرية أو الوحدات الفدرالية التي تمت بين اكثر من قطرين عربيين. وبناء على مسلمة تقول أن نجاح الدولة الوطنية في إنجاز بعض مشاريع التنمية يشعرها بأهمية الوحدة وأنه كلما زاد منطق التحدي على الدولة الوطنية كلما زاد اقتناعها بالأهمية المصيرية لحياة الوحدة العربية المتمثلة الآن في العمل العربي المشترك والتضامن العربي. الخ..

وفي هذا المقام ثمة بدهية تاريخية تقر المقارنة أهميتها القصوى في تشكيل إطارها المنهجي وهي على أية حال مستخلصة من تاريخ الوطن العربي مفادها أن هناك فجوة حضارية بين ماضي الأمة العربية وحاضرها وهي علة العلل في التجزئة الراهنة وفي زيادة رقعة الجهل والتخلف والتبعية في الوطن العربي وهي موطن التحديات التي تواجهها الدولة الوطنية.

وما دامت المفارقة قد أقرت تلك البدهية فإنها تجد لزاما عليها الاستعانة ببعض أدوات ومبادئ كل من علم المستقبل ونظرية التحدي والاستجابة لما في تلك البدهية من إشارات ومؤشرات مستقبلية يكمن فيها ماضي المستقبل وحاضره وما تحمله أيضا من لحظات تحد واستجابة.

وفي هذا الإطار تنوه المفارقة الى أن علم المستقبل هو علم المهمات الراهنة والغد المنشود لما يملكه من آليات وطرائق للتكهن بالمستقبل. وتلك شرعية حضوره وتواجده في الإطار المنهجي.

أما نظرية التحدي والاستجابة فهي تمت للمنهج التاريخي الذي يرى أن صيرورة البنى الاجتماعية هي في وجه من وجوهها ثمرة لقانون الفعل ورد الفعل. أي التحدي والاستجابة له.

وعلى هذا الأساس ترى المفارقة أن مصير الوطن العربي سيتقرر على ضوء قدرته في القضاء على الفجوة بين ماضيه وحاضره أي في استجابته

لكل ما من شأنه القضاء على التحديات التي تعززها بشكل أو بآخر الفجوة الحضارية.

وتربط المفارقة على وجه السرعة بين حصيلة هذه الفجوة وأبرزها حالة التجزئة والتخلف والتبعية وبين منطق العصر الذي يقول بأن الدول الصناعية تسير باتجاه أقامة تجمعات وكيانات اقتصادية وسياسية كبرى وهي سمة الألفية الثالثة القادمة. وهذا يعني بالنسبة للوطن العربي أن مصيره سيتقرر على ضوء قدراته في الاستجابة للتحديات التي تواجهه بما فيها التجمعات والكيانات الإقليمية والدولية التي تتم هنا وهناك في العالم هذا بالإضافة الى قدرته على التعايش الخلاق مع ثورة المعلومات والاتصالات وثورة الهندسة الوراثية التي تتم في الدول والأمم الصناعية.

كما ترى المفارقة إن ثمة أطروحة جديدة عن الوحدة العربية هي خلاصة أو نتيجة مشاريع الوحدة العربية التي طرحتها مدارس معينه في الفكر القومي. ونعني بها مجتمع الوحدة العربية. وهي لحظة انتقال من مجتمع التجزئة داخل إطار الدولة الوطنية وهياكلها الاقتصادية ومؤسساتها الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وترى المفارقة أن لحظة الانتقال هذه هي اللحظة الحاسمة في الحياة العربية لذلك ترتقي الى مستوى المراهنة عليها.

وبناء على ما تقدم ترى المفارقة أن الإنجازات التي تقوم بها الدولة الوطنية تخلق تراكما لصالح النهضة وركوب درب الألفية الثالثة بكل إنجازاتها وثوراتها وموجاتها. لكن هذا التراكم لا يمكن أن يحدث نهضة متكاملة ترتقي إلى مستوى التحديات ولا يحقق قطيعة تامة مع التخلف والجهل لأن الإمكانيات الوطنية لاتصل الى مستوى الاستجابة للتحديات الوطنية الكبرى بل تظل لحظة الانتقال بحاجة إلى بعدها القومي بكل ما يعنيه من أنساق بنائية. وهذه النتيجة ليست وليدة منطق الرغبة لأنها

معطى لمرحلة تاريخية شهدت عدة تجارب وحدوية وإن كانت الأهداف والمآرب السياسية طاغية عليها.

لذلك تسأل المفارقة وتلك سنة منهجية اعتدنا على الأخذ بها كيف تصل الأقطار العربية إلى مجتمع الوحدة العربية في ظل سيادتها الوطنية وكل ما يمت إليه بصلة من تنوع ثقافي واختلاف في تطور البنى الإجماعية وتعدد في معالم الشخصية الإجماعية الوطنية والمحلية علما أن التنوع والتعدد الوطني يمثل عملية إثراء وأغناء لحياة الوحدة العربية ولا يضيرها بشيء على الإطلاق على النحو الذي يدعيه دعاة التجزئة «ووحدويوها».

ثم ما هي الطرق الآمنة الى حياة مجتمع الوحدة العربية؟ وما هي الإجراءات الأهلية والحكومية إليه؟ وكيف يسهم الفكر العربي في بناء هذه الحياة مستفيدا من تجارب المجتمعات التي وصلت الى النهضة والتقدم من مداخل عدة خاصة بها مثل النمور الآسيوية وتلك التي تحاول إقامة تجمعات سياسية ـ اقتصادية كبيرة مثل الدول الأوربية وبعض دول أمريكا اللاتينية.

في سعيها إلى الإجابة على فرضيتها الرئيسة حول إمكانات الوصول إلى الوحدة العربية من خلال عيش حياة هذه الوحدة ومعايشتها من بوابة الدولة الوطنية فوق ترابها وبقرار من سلطتها ومشاركة من مؤسساتها وأجهزتها وكوادرها وفعالياتها الأهلية والحكومية ترى المفارقة أنه يلزمها اختيار مشهدين مما يسود الحياة العربية الراهنة سواء كان ذلك على مستوى الممارسة أي ما هو قائم فيها أو على مستوى التمني والرغبة أو الحلول العملية لخروج الوطن العربي من مأزقه الحضاري الراهن المتمثل كما قلنا في الفجوة بين ماضيه وحاضره من جهة والدور الحضاري المطلوب منه تاريخيا بحكم مكانته الحضارية التي احتلها في ماضيه وحالة التبعية التي تمنعه من ممارسة مهمته الحضارية من جهة أخرى.

والجدير بالتنويه هنا أن الأماني والرغبات بوصفها مستوى من مستويات الحياة العربية النفسية تأخذ شرعيتها لأنها تمثل الأهداف الرئيسة للخطاب العربي وأحد أهم مشاهده «سيناريوهاته» في خروج الوطن العربي من نفق التخلف والجهل والتبعية.

والمفارقة اذ تختار المشهدين التاليين فأنها تريد من جملة ما تريد منهجيا وسياسيا أن يكون كل واحد منهما أداة للمفارقة ووسيلة لتسليط الأضواء على سلبيات المشهد الأول وإيجابيات المشهد الثاني من موقع الإدانة التاريخية للحالة السياسية والاجتماعية والثقافية التي يقررها المشهد الأول ولما في المشهد الثاني من ثراء لتحقيق الذات العربية بوصفها شريكة في القرار الحضاري الإنساني.

مشهد مجتمع التجزئة:

وتحكمه تحديات داخلية وخارجية عدة تعرقل نموه وتطوره ونيل استقلاله التام والمتكامل. وتسيطر على فعالياته كل ما أنتجته التجزئة من ثوابت قطرية أغلبها يفتقر الى الشرعية الوطنية وكل ما أحدثته وتحدثه من أزمات اقتصادية وفكرية وثقافية. ويمكن تلخيص المعالم الرئيسة لمجتمع التجزئة بالآتي:

- غلبة الثوابت القطرية على الوطنية التي تبين أولوية الولاء القطري على الولاء القومي وهي في التحليل الأخير معادية لكل أشكال التقارب بين الأقطار العربية.

- والمخيف أو المرفوض في هذه الولاءات أنها من جهة مخالفة في الكثير من جوانبها وفعالياتها للولاءات الوطنية لأن هذه الأخيرة تمت بصلات حميمة للولاء القومي ومن جهة ثانية لأنها تصبح بمثابة إيقاع بين الفئات والشرائح الاجتماعية ومن يمثلها في الطبقة السياسية الداعية الى قطع الجذور مع العروبة ظنا منها أن الدعوة القطرية الانقسامية تصبح

سياجا مهيبا لها تحتمي فيه وتصون به أمنها. تعثر العمل العربي المشترك وقصوره عن تحقيق أهدافه التي رسمتها له المواثيق ومشروع الاستراتيجيات التي أقرتها مؤتمرات القمة العربية وعلى رأسها ميثاق العمل الاقتصادي القومي والسوق العربية المشتركة ثم العودة الى سياسة المحاور تحت مسميات جهوية وسياسية كثيرة علما أن هذه السياسات أخذت تنسج نسجا جديدا يسيد الفرقة والريبة.

ـ اتساع مساحة التدخل الخارجي في الحياة العربية الراهنة وتكاثر الوجود العسكري الأجنبي الذي قدم الوطن العربي الغالي والنفيس لإخراجه من ترابه خلال عقد الخمسينات من هذا القرن.

ـ صعود دور الكيان الصهيوني بتدخله في أحوال الوطن العربي في أعقاب مؤتمر مدريد عام ١٩٩٢ إذ أصبح يسوق السوق الشرق أوسطية لصالح مشروعه الصهيوني المتمثل بـ «حدودك يا إسرائيل من الفرات الى النيل».

ـ الاختراق المتعاظم للبنية السكانية العربية من قبل العمالة الأجنبية المتسللة أو المهاجرة بعقود عمل الأمر الذي يهدد باضمحلال خصائص الوحدة السكانية العربية وظهور أجيال مولدة ضعيفة في التزامها الوطني مستنكفة عن الولاء للعروبة ومشدودة الى أصولها وجذورها القومية والمذهبية والدينية الأمر الذي يجعلها بمثابة الغام تنفجر هنا وهناك.

ـ ان التعبئة السياسية والفكرية التي تقوم بها بعض الأجهزة الإعلامية في أقطار عربية عدة تعمل على تعزيز النزعات المحلية والقطرية وما يصاحبها من ولاءات تضعف في نهاية المطاف الولاء القومي.

مشهد مجتمع الوحدة العربية:

بداءة تقرر المفارقة حقيقة قوميه لا تقبل تغييبها أو التشكيك بها وهي أن الدعوة الى بناء مجتمع الوحدة العربية ليست رغبة عاطفية خالية من

قوة حقائق الأشياء والممارسات أو أضغاث أحلام لأنها حقيقة تاريخية تمثلت في مستويات سياسية واقتصادية ونفسية وثقافية واجتماعية عدة وهي أيضا وحدة اللغة والتاريخ والأرض والأهداف والآمال والآلام وهي وحدة الدور الحضاري.

وبناء على ما تقدم ترى المفارقة أن توصيف مجتمع الوحدة العربية يتم بناء على استيعاب تجارب الوحدة العربية المعاصرة بدءا من وحدة سورية ومصر ومشروع الاتحاد الهاشمي ومرورا بمباحثات الوحدة الثلاثية بين مصر والعراق وسورية وميثاق طرابلس ثم مشاريع الوحدات والاتحادات التي طرحت بين أكثر من قطر عربي وانتهاء بمجالس التعاون العربية ذات الطابع الجهوي. مثل مجلس التعاون لدول الخليج العربي واتحاد المغرب العربي ومجلس التعاون العربي.

ويبدأ التوصيف مهامه من المعادلة التي تقول بوجود أنظمة عربية متعددة في سياساتها الوطنية ومتنوعة في ثقافاتها المحلية ومتشابكة في مصالح اقتصادية وأمنية مشتركة أثبتت العديد من الوقائع والأحداث والتجارب والخطط التنموية الطموحة أن لا سبيل لأي قطر عربي الى نهضة جادة ومتزنة ومثمرة إلا عبر العمل العربي المشترك بكل أبعاده وصعده أو مستوياته البنائية.

ويستمر التوصيف في ممارسة مهامه من خلال سؤاله بما تحمله تلك المعادلة من إمكانات لمواجهة التحديات التي تواجه الأقطار العربية الآن وفي المستقبل سبيل الانتقال الى مجتمع الوحدة العربية ثم مقاييسه وآلياته والكيفية التي تعمل بها الأحزاب والمنظمات الشعبية والجمعيات الحكومية والأهلية والجامعات داخل الأقطار العربية لبناء القاعدة المادية لمجتمع الوحدة العربية؟.

تعلى المفارقة من شأن الأيمان بالعروبة والإسلام والمصير العربي المشترك

بل تعتبرهما المدخل إلى مجتمع الوحدة العربية وأنماط رئيسه في التوصيف هذا بالإضافة إلى اليقين بأن الأمة العربية وجدت لتمارس دورها الحضاري. بل أن ممارسة هذا الدور يعتبر من أهم مبررات وجودها وهذا معناه أن ابتعادها عن ممارسته يؤدي الى تبعيتها ومن ثم اضمحلالها. إن يقين الأمة العربية بدورها الحضاري هو سبيلها لبلوغ شأوها الحضاري وعزتها القومية شأنها في ذلك شأن العديد من الأمم التي اتخذت من يقينها بنفسها رافعة الى مكانتها الحضارية التي تحتلها الآن مثل الأمة الصينية والفرنسية والإنكليزية..الخ..

وبهذه المناسبة فان المقارنة تحذر من المهادنة على دور الأمة العربية أو الانتقاص من قيمته. لأن له صلات كثيرة بحياة الوحدة العربية فهو بمثابة العروة الوثقى بين أبناء الشعب العربي من جهة والأنظمة السياسية من جهة أخرى. وهو أيضا طريقها الى الاستقرار السياسي لأنه يقلل من التناقضات بينها ويلغي عملية التآمر لأنه يأخذ دوره كعقد اجتماعي وسياسي وأرضية للحوار الاجتماعي والثقافي. وهو في التحليل الأخير كلمة السر في استمرار الأمة العربية والمحافظة على هويتها القومية وقد شاء قدرها أن تكون محكومة الى دورها الحضاري.

وتلاحظ المفارقة أن هناك فوائد جمة يحققها مجتمع الوحدة العربية مثل تحسن مستوى المعيشة ليصل الى مستوى الدول المتقدمة إذا توفرت لثروات الوطن العربي الإدارة الوطنية الصالحة وحرية القرار وتوفر لها أيضا حسن التخطيط وسلامة الاستغلال الأمثل.

كما يوفر مجتمع الوحدة العربية الاكتفاء الذاتي والتنمية المستقلة وعلى أساسه تتواجد مستويات عدة من القوة الاقتصادية والعسكرية والثقة بالنفس والقضاء على البطالة وتوزيع القوى العاملة بشكل يسد النقص والحاجة لليد العاملة في بعض الأقطار العربية ويوفر البنية التحتية التي

بدونها لا يمكن للوطن العربي أن ينجز ثورته في المعلومات ووسائل الاتصال والهندسة الوراثية.

لذلك ترى المفارقة في توصيفها لمجتمع الوحدة العربية أنه يحتاج الى ميثاق قومي يتخطى منطق الخطابة ويترفع عنه. ويكثر من المؤشرات التي تساعد في تفعيل الأرقام والمشاريع والبرامج التي تحتاجها الحياة العربية واضعا باعتباره الاستفادة مما أنجز ولم ينجز من مشاريع العمل العربي المشترك. وأن يكون للميثاق شأوه في رسم الدور الوطني داخل مجتمع الوحدة العربية سواء في مستواه الرسمي أو الشعبي بناء على مجموعة من المحددات والضوابط التي تمثل قواسم مشتركة بين الأقطار العربية وتفعيل دور المنظمات العربية وخاصة جامعة الدول العربية بحيث تصبح أكثر من سكرتارية ويصبح أمينها العام مصدر مشورة في اتخاذ القرار وهذا يعني تغيير المواصفات الراهنة المطلوبة للأمين العام.

كما أن على هذا الميثاق أن يتعامل مع قوة الحقائق الوطنية والقومية بمقاييس موضوعية تحكمه سلامة الأولويات التي تضع التحولات التي تجري على المستوى الوطني باتجاه إيجاد مجتمع الوحدة العربية.

ويبقى عليه مهمة لا تقبل التأجيل وهي وضع تصور لمدرسة عربية موحدة في مناهجها التربوية وموادها وتوجهاتها ومؤهلة لأحداث نقلة نوعية في طريقة تفكير الطالب العربي وتعامله مع مواده الدراسية وتحرره نهائيا من طريقة الحفظ إلى طريقة الفهم والإبداع وتساهم مع أجهزة الأعلام في تحقيق تعبئة الأجيال الناشئة تعبئة فكرية توحد نظرتهم إلى الحياة والكون وتقودهم إلى التفاعل الخلاق القائم على احترام الحقيقة وتجانس المشاعر الوطنية والقومية.

وتنتقل المفارقة إلى إشكال أخرى من التوصيف يمكن أن نجدها على سبيل المثال في مد الطرق البرية والسكك الحديدية وإلغاء الحدود السياسية

وتخفيض ثمن تذاكر الطيران وتلك تشكل نصف الطريق إلى مجتمع الوحدة العربية.

أما النصف الثاني فهو السوق العربية المشتركة لأنها تعنى أشياء كثيرة مثل تحرير التبادل التجاري بين الأقطار العربية ونمو السوق المالية وتبادل المعلومات والخبرات وتعزيز الاتصال والتواصل الثقافي وتوحيد العملة وإيجاد بطاقة شخصية مشتركة.

والخلاصة فان مجتمع الوحدة العربية في متناول أصحاب القرار في الأقطار العربية وإن الشعب العربي على اختلاف فئاته الاجتماعية وتنوعه الثقافي مهيأ لأن يحيا حياة الوحدة العربية. ويبقى على أصحاب الشأن جرأة الأقدام على اتخاذ القرارات التي لم تعد تقبل التأجيل في إقامة مجتمع الوحدة العربية وفي طليعتها السوق العربية المشتركة وبناء قاعدتها المادية

إن أية مخاوف من مجتمع الوحدة العربية هي في التحليل الأخير مخاوف طارئة صنعتها التجزئة وعمقتها النزعات الإقليمية المغرقة في ميولها الانقسامية وتحبيذها التدخل الخارجي.

وبناء على المفارقة بين مجتمع الوحدة العربية وبين مجتمع التجزئة يدعو الأستاذ عفلق العرب[١٥٩] «أن يضعوا مشكلتهم الأساسية في وضع صحيح وصريح يليق بشعب عظيم صادق شجاع يأنف محاباة نفسه على حساب رسالته التاريخية».

آن للعرب أن يضفوا حدا للأعذار والتهرب من المسؤولية وألقاء جميع التبعات على الاستعمار وأن ينظروا إلى مشاكلهم نظرة عميقة من الداخل ويعتبروا أنفسهم وحدهم المسؤولين عن مصيرهم.

آن لنا أن نعتبر الاستعمار نتيجة لتقاعسنا عن تبديل أوضاعنا الداخلية البالية لا سببا في قيام هذه الأوضاع واستمرارها (...) أن ما نرمي إليه هو

أن نضع حدا للانفعال والاستسلام وأن نشرك أكبر عدد ممكن من أبناء شعبنا في قضية أمتهم ومصيرها (...) فنقنع بأن السبيل الوحيد الى تحرير الوطن العربي وتوحيده هو في إيصال الجماهير الشعبية الى حكم البلاد واستلام مقدراتها

دعوة الأستاذ عفلق هذه تعني الوصول الى «الكتلة التاريخية على حد تعبير غر امشي التي تجمع كل الطاقات والكفاءات العربية الخلاقة. وهذا هو بيت القصيد في تأسيس مشروعه الحضاري حيث تتبادل الوحدة العربية مع الرسالة الخالدة والجيل العربي العلاقات العضوية والجدلية لممارسة الأمة دورها الحضاري وتظل الوحدة العربية عنده شرط قيام الأمة العربية بهذا الدور»[١٦٠] «فالوحدة ثورة. وهي معركة المصير العربي. وهي فكرة ومستوى. وهي أساس النهضة وهي حقيقة أن الشعب العربي لا يحقق وحدة النضال ما لم يمارس نضال الوحدة، وهذا القانون هو ألف باء الدور الحضاري وممارسته من قبل الأمة العربية».

○ ○ ○

خاتمة واستنتاجات

حققت المقاربة التي قمنا بها لمفهوم الدور الحضاري في فكر الأستاذ عفلق غايات عدة. جعلتنا نتفهم قضايا كثيرة في مشروعه الفكري. وهذه القضايا بالإضافة إلى أنها تشكل المحاور الرئيسة في هذا المشروع: الجيل العربي الجديد. والانقلاب والانقلابية والوحدة العربية والرسالة الخالدة. والعروبة والإسلام والتراث بوصفه صيرورة مستقبلية وكذلك الروح والروحانية فإنها تشكل دلالات على أنه الأكثر عقلانية وفهما للتاريخ العربي ولأحداثه ووقائعه المستجدة والأكثر إخصابا للفكر القومي بالمفاهيم والمصطلحات والإطروحات التي أدت الى نقله نوعية لهذا الفكر. بدأت بإيقاف عملية تعويم المفاهيم القومية أثناء دراسة الحياة العربية وتحليلها قديمها وحديثها وأبطلت التوصيف المنهجي الغربي للمفاهيم والمصطلحات المستمدة من حقائق الحياة العربية مثل الأصالة والمعاصرة وغيرها. ووضعتها في صلب التراث وقراءته لأن التراث بالنسبة للأمة العربية ليس للماضي فحسب بل هو نور وضوء للمستقبل. وعرت الفكر الإستغرابي بكل تحيزاته وشطحاته فوق الواقع. وكشفت أوراق التيارات الشعوبية وعرت نقاط استنادها التشابهه الى نظريات تجعل أصحابها يجنحون عن فهم الواقع العربي فهما صحيحا وسليما نتيجة المسافة بين عقلهم النظري وعقلهم العملي. سواء جاءت من أفكار ماركسية مدرسية أو إسلامية معادية للعروبة الكامنة في أعماق الإسلام كما أنه اسقط على المستويين النظري والواقع أطروحة الفصل بين الإسلام والعروبة عندما قال بوجود علاقة عضوية بينهما وبررها بشواهد كثيرة أبرزها أن الإسلام رسالة العرب الى الأمم الأخرى. وإن

العروبة جسد روحه الإسلام[١٦١]. وهذه العلاقة هي التي جعلت الإسلام أكثر من ماض. انه الرسالة العظيمة ومن هذه الحالة العربية الإسلامية يكون اقتراب الفكر العربي من تراثه اقترابا مستقبليا وبلوغ حقيقة التراث المستقبلية وهو بهذه الطلعة المنهجية يؤكد بطلان تقسيم المتعاملين مع التراث الى محدثين وأنصاف محدثين.. الخ. فالتعامل مع التراث ليس رجوعا إليه وإنما بلوغ حقيقته المستقبلية والنضالية.

أمام ذلك أي حضور التراث في قلب المشروع الحضاري العربي فان على الفكر القومي أن يستلهم التراث العربي أي روح الرسالة ومستوى الرسالة. وإذا كان دون ذلك فانه سيفقد ثورته وعلمانيته وصدقه المنهجي وينضاف اما الى الفكر التقليدي وإما الى الفكر الاستغرابي

وإذ نتحدث عن التراث بهذه السعة فإننا نريد أن نبرر للمقاربة توقفها أمام الثقافة حيث شكلت مدخلا منهجيا لمعرفة حجم القيم الروحية والأخلاق داخل الدور الحضاري انطلاقا من أن الثقافة هي مرآة الأمة وان عملياتها في التخلي والاكتساب تترك آثارها المباشرة وغير المباشرة على مضمون الدور الحضاري. وبينا رأي الأستاذ في الثقافة من خلال معطياتها وعملياتها في الحياة العربية وأردنا من خلال ذلك أن ننتقل من العرض المجرد للثقافة الى الثقافة العربية كما هي معاشه في الحياة العربية الراهنة ونوهنا الى مخاطر قراءة التراث العربي والحياة العربية بعيون غربية واطروحات مستقاة من الفكر الغربي وأيدنا موقف الأستاذ من هؤلاء الذين يطيحون بمستقبلية التراث تحت «أوهام» المعاصرة والحداثة. والى الدعوات المجبولة بالعداء للفكر القومي تحت ادعاء إخفاق تجديد التراث الى الحد الذي يتجاهلون فيه قراءة الأستاذ للتراث وخلصنا من هذه المهمة الى القول أن التراث في فكر الأستاذ هو وراء اكتشافه مفهوم الدور الحضاري من خلال اكتشافه أطروحة الرسالة الخالدة ووظائفهما معا في معركة الحضارة العربية. وهو أيضا وراء سلامة

الاختيار الذي قاده الى أن يضع التراث ليس في موقف تفسير الماضي بقدر ما كان موقفا ثوريا من الحاضر ورؤية حضارية للمستقبل. وفي هذه الحالة تكون نزعة التجديد في التيارات الفكرية القومية للتراث أقل مرتبة ومكانة داخل العقل من الموقف الثوري المستقبلي للتراث الذي أضفاه عليه الأستاذ عفلق.

وانطلاقا من قوة التراث بوصفه علامة لقوة فكره في فهم الحياة العربية قمنا بشرح وتأويل مفهوم الحضارة ومعركة الحضارة العربية وما فيها من حوار وصراع مع الحضارات من خلال معاني هذه المفاهيم في الفكر العربي وخاصة في فكر الأستاذ وربطنا بين الثقافة والحضارة من خلال تأثير عمليات الثقافة (التخلي والاكتساب) على الحضارة العربية وأصالتها الروحية ولما للروح من أهمية فيها ولتجلياتها داخل الشخصية العربية وما نشأ بين الروح والواقع من تبادل في العلاقات والوظائف. والاستجابات.

وبناء على الاعتمادات المتبادلة بين هذه العلاقة أسس الأستاذ لمبادئ وسنن جديدة في أولوية العوامل المؤثرة في الحياة وحركة التاريخ. فلم يقبل بواحدية العامل الاقتصادي وإنما قال بالعوامل المتعددة علما أنه لم يقلل من أهمية العامل الاقتصادي. وهيأه قوله هذا كما لاحظنا في متن الكتاب الى استنكاره الإلحاد والتطرف وحلولهما محل الإيمان والأخلاق.

كما أسس لنشوء علم اجتماعي حضاري يدرس مسألة الحوار والصراع الحضاري القائم بين العرب والغرب منذ الحروب الصليبية والى الآن. وفي حديثه عن عداء الغرب للإسلام وخوفه من رسالة الأمة العربية. ومحاولته إجهاض كل نهضة عربية فانه لا يختصر الغرب وتاريخ الغرب ولا يعتبره واحدا وإنما هو يجسد حالة تكررت في التاريخ أكثر من مرة بدأت على حدود الأندلس وفي جنوب فرنسا وتكررت في الحروب

الصليبية وفي إجهاض نهضة مصر في زمن محمد علي. وفي اتفاقية سايكس ـ بيكو سنة ١٩١٥ التي قسمت الوطن العربي ووضعت حدودا سياسية قطرية وإنشاء كيان صهيوني في فلسطين العربية عام ١٩٤٨ وضرب ثورة مصر في زمن طيب الذكر عبد الناصر وضرب العراق الناهض في العدوان الأطلسي وهلم جرا. إذا هي حالة الخوف من الإسلام والعداء لدعاته وحملته العرب. وهذه الحالة حكمت الموقف الأوربي حتى هذه اللحظة.

ووقفنا طويلا أمام أهمية الإسلام في فكر الأستاذ باعتباره أحد محاوره الرئيسة. واعتبرنا أن الحديث له غاية منهجية تجعلنا نرى مفهوم الدور الحضاري في فكره رؤية نضالية ورؤية قومية ورؤية إنسانية. وبينا أن شرعية الحديث عن أهمية الإسلام تبدأ من خلال الحديث عن مسألة الإيمان والتي مثلت عند الأستاذ عفلق حالة من حالات الوعي القومي والإنساني ولذلك حذر من اللبس بين الدين وظاهرة الدين وحقيقة الدين ومظهره والمسلمات الخاصة بالإيمان.

ومن خلال أهمية الدين في فكره توصلنا الى توصيف الصراع مع الغرب والصراع بين الفكر القومي والفكر الماركسي على الدور القيادي داخل المجتمع العربي من جهة ثم الصراع على هذا الدور مع الغرب في الساحة العالمية. وخلصنا من ذلك كله إلى اكتشاف الأستاذ عفلق أهمية الإسلام في الحياة العربية ومعانيه وإيجابياته في هذه الحياة وتأثيره غير المتوقف فيها ويمكن الاستدلال على عظمة هذا التأثير في قوله: «... الإسلام تجربة العرب واستعدادهم.. والإسلام تجدد العروبة.. والإسلام حركة عربية.. الخ..» وتوصلنا من استيعابنا هذه الأهمية أدراك وتلمس الشروط الموضوعية والذاتية التي تحكمت في ظهور الإسلام وجعلت منه جزءا من الهوية العربية الدور القيادي داخل المجتمع العربي من جهة والصراع على الدور القيادي مع الغرب في المجتمع الإنساني. وخلصنا من

ذلك كله الى أهمية دور الإسلام لحظة أنكشاف تأثيره من قبل الأستاذ عفلق في سيرورة حياة الأمة العربية ومعاني الإسلام في هذه الحياة عل النحو الذي لاحظناه في أقواله السابقة ثم انتقلنا الى الإعلان عن الشروط الموضوعية والذاتية التي حكمت ظهور الإسلام. وجعلت منه جزءا من الهوية العربية.

ومن الإسلام وأهميته انتقلنا الى دراسة أطروحة الجيل العربي الجديد من واقع علاقتها بالدور الحضاري للأمة العربية. وقمنا بتحديد المفارقة بين مفهوم النخبة ومفهوم الجيل العربي الجديد ثم حاجة الأمة العربية إلى هذا الجيل. ثم وضحنا معالم الجيل العربي الجديد وسماته ومهامه التاريخية. ومواقفه المصيرية معتمدين على العوامل التي حددها الأستاذ حتى يصبح الجيل العربي الجديد حاضرا في الساحة العربية. وتساءلنا ما إذا كان الجيل العربي الجديد قد ظهر في الحياة العربية قبل هذه الفترة؟

وركزنا في كلامنا عن مهام الجيل العربي الجديد عن أهمية العلاقة بين الفكر والممارسة في شخصية الجيل العربي الجديد واعتبرناها من العناوين والخصائص المهمة في أن يكون الجيل جديدا أو غير جديد. وختمنا هذا العنوان أي الجيل العربي الجديد ودوره في الحياة العربية ومكانه في معركة الحضارة بأهمية النقد والنقد الذاتي في المحافظة على ثورية الجيل العربي الجديد ومهامه في الدور الحضاري المكلفة به أمتهم العربية.

وانتقلنا الى محور هام في فكر الأستاذ وهو «الانقلاب والانقلابية» وتجليها كحالة في الحياة العربية ومنطق تشخيصها على ضوء دورها في معركة الحضارة وبلوغ الأمة العربية هذا الدور. وأعلنا أن الانقلاب حالة حضارية وحالة نفسية وعقائدية وحالة فكرية وحالة ممارسة وحالة انتقال. وقد حدد الأستاذ هذه الحالات بناء على مقدمات أبرزها أن الانقلاب هو محور حركة البعث.

وأعدنا الحديث عن الرسالة الخالدة والدور الحضاري إعادة مكملة لما سبق. حيث بينا معاني الرسالة وأولويتها ومضمونها الروحي. وتاريخ بدايتها. وقلنا مع الأستاذ أن الحق فوق العروبة الى أن يتحقق اتحاد العروبة بالحق. وهذا معناه أن الإسلام بوصفه رسالة يصبح جزءا من الشخصية العربية الحضارية.

وأبنا إن في الرسالة مفاهيم وأدوات منهجية أخرى لفهم الواقع العربي وان فيها جانبا تحريضيا لاستنهاض الأمة العربية لبلوغ مكانتها في العالم.

وميزنا بين دوري الرسالة الداخلي والخارجي بناء على المنطق الداخلي لها والقول بإنسانية العروبة والإنسانية العربية.

وناقشنا بإفاضه الطابع الديني للصهيونية كما حدده وبينه الأستاذ عفلق وخاصة عندما يبرز وجه الشبه الخادع بين الصهيونية والحركة العربية وكنه الصراع على الدور الحضاري بين الأمة العربية والحركة الصهيونية.

وانتقلنا بعجلة إلى معركة الحضارة العربية وتناوب الأدوار بين الأقطار العربية في تحمل مسؤولية الدور الحضاري وتبليغ الرسالة وإنجاز النهضة العربية. وتناوب الأدوار بين الديانات السماوية وبين الأمم.

وتضمن عنوان «الوحدة العربية والدور الحضاري» مناقشة مستفيضة للعلاقة المتبادلة بينهما كما يراها الأستاذ عفلق ويشخصها ويوصفها. وبعد ذلك تناولنا غنى المفاهيم والإطروحات التي استخدمها الأستاذ من واقع الحياة العربية. وكيف أنها لخصت أهداف الشعب العربي في الوحدة والحرية والاشتراكية من خلال التلازب الدائم غير المتوقف بين هذه الأهداف. وأشرنا الى دعوته للسيطرة على العمليات الثقافية (التخلي والاكتساب) من أجل تطوير إيجابيات الحياة العربية تطورا سليما لا يعيق تطور القيم الروحية. وأبنا أنه يرى أن هناك نظرة ثقافية صحيحة للحياة العربية ونظرة خاطئة.

وخلصنا من شرح مفهوم الوحدة العربية وعلاقته بالدور الحضاري في فكر الأستاذ إلى أن الوحدة هي الوعاء الحقيقي للدور الحضاري وهي سنده وشرط أدائه. ونلاحظ أن الأستاذ عفلق أكد على الوحدة الروحية والوحدة النضالية لأن الوحدة ثورة وفكرة. من جهة أخرى أبرزنا رأي الأستاذ في أوضاع الأقليات القومية الذي تحكمه إنسانية القومية العربية وثورتها والدور الحضاري الذي تؤديه الأمة ومكانة الأقليات القومية فيه جنبا الى جنب مع النظرة الإيجابية للدور الذي تؤديه الأمم والشعوب الأخرى مع الأمة العربية أما العنوانان الآخران فهما يدوران حول التراث والدور الحضاري ومفارقة بين مجتمع التجزئة ومجتمع الوحدة العربية.

والعنوان الأول: التراث والدور الحضاري يقرأ فكر الأستاذ بناء على رؤيته المستقبلية للتراث. لأن التراث فيه ماض وحاضر ومستقبل وهذا معناه ان ثمة تواصل مستمرة بين الأمة وتراثها بحيث لا تجعله في الحالة العربية ماضيا متوقفا منقطعا عن الحاضر وعلى هذا الأساس يجعل الدور الحضاري حاملا للتراث والتراث مبدعا ومنتجا للدور الحضاري.

أما العنوان الثاني فهو المفارقة بين مجتمع التجزئة ومجتمع الوحدة العربية. وهذه المفارقة تقوم على التمييز الذي يحدده الأستاذ بين حقيقة الأمة العربية الوحدوية وبين ما هي عليه.. بين واقع الأمة العربية وبين ما نصبو إليه.. بين الوحدة العربية والتجزئة وبناء على هذا التمييز يعدد الأستاذ أولويات معارك النضال وضروراته ومحدداته الثقافية والاجتماعية. ونخلص من هذا العنوان الى وجود جملة من الروابط والعلاقات العضوية والجدلية بين الثقافة والحضارة.. وبين الدور الحضاري والرسالة.. وبين الجيل العربي الجديد والدور الحضاري. وبين الوحدة والدور الحضاري. وبين التراث والدور الحضاري وكل شرط من هذه الشروط يتحول الى

حالة اجتماعية وكل حالة تتحول الى شرط للأخرى فالوحدة العربية تمثل شرطا للجيل العربي الجديد والدور الحضاري والتراث يمثل شرطا للجيل العربي. والدور الحضاري والوحدة العربية تمثل شرطا للنضال.. الخ.

ثم نختم العنوان السابق بمشهدين: مشهد مجتمع التجزئة ومشهد مجتمع الوحدة العربية وذلك من خلال معالم كل مشهد. ثم شروط الأمة العربية للانتقال من مجتمع التجزئة الى مجتمع الوحدة العربية من خلال دعوة الأستاذ العرب إلى وضع قضاياهم في وضع صحيح سليم وتجمعهم في كتلة شعبية نضالية لأن الشعب العربي «لا يحقق وحدة النضال ما لم يمارس نضال الوحدة».

كان قصد المقاربة في رحلتها الطويلة مع فكر الأستاذ أن تعرفنا على مفهوم الدور الحضاري في فكره غير أن المعرفة الحقيقية لهذا المفهوم جعل المقاربة تستكشف المحاور الرئيسة في فكر الأستاذ لأن لها علاقات صميمة بالدور الحضاري. وهي منتجة له. وكانت المقاربة أشبه بحوار مع المفاهيم والمصطلحات التي أنتجتها تلك المحاور. وكان للحوار ديمومة الاستمرار حتى تم استجلاء مفهوم الدور الحضاري وكل ما يندمج أو يتصل به من مفاهيم لاسيما مفهوم الرسالة الخالدة الذي أقمنا معه حوارا مفتوحا خلصنا منه إلى إن الرسالة في جانب من جوانبها تعني الإسلام بوصفه دينا وأيمانا وروحانية وثقافة وتراثا ودليل عمل وحضارة. والإسلام بهذه الحالة ماض وحاضر ومستقبل. إذا فالإسلام يدخل في كل جوانب الشخصية العربية وتجربتها الإجماعية والتاريخية لأنه المكون الحقيقي للقومية والمعبر عنها. ومن هذه الخاصية يكتسب قوته في حياة الناس .

وخلصنا من هذه الرحلة الى استنتاجات عدة إن الدور الحضاري تقرره الرسالة وتحدد وجهته وتقرر طابع الصراع والحوار الذي يخوضه الدور مع الأطراف والأمم التي تشابهه في الدين أو القيم والأخلاق. ولكن لها

وجهة غير وجهته وثقافة الأمة حاضرة في هذا الدور يتطور بتطورها ويتخلف بتخلفها من حيث الأداء والمهام ولكنه يظل محافظا على مضمونه ومكوناته الأساس.

وتتحقق أهمية الإسلام في فكر الأستاذ عفلق وتحتل مكانتها من أن الإسلام وطن الأمة العربية الروحي والمادي على حد قوله وصلاته العميقة مع العروبة لهذا تحول الإسلام مرة إلى رسالة ومرة ثانية تحولت العروبة الى رسالة. وهو عندما يقول بثنائية الرسالة: الإسلام والعروبة يقصد بذلك عروبة الإسلام.

ومن الحالة السابقة تتحول الجهوية الى وطنية والوطنية إلى قومية والقومية إلى إسلام. اليس الأستاذ عفلق القائل إن «الوطنية السودانية هي العروبة والعروبة السودانية هي الإسلام»؟ وأي خلل في هذه المعادلة تنشأ النزعات الإقليمية والطائفية وتتكاثر الظواهر الانقسامية داخل الأمة العربية وتتعادى العصبيات ويصبح تنوعها الثقافي حجة للانقسام بدل إن يكون غنى للوحدة والقومية.

ويحق لنا أن نقول أن التراث كما فهمه الأستاذ وحدده ليس غريبا عنا ولا يتوجب إحضاره بالقوة لأنه موجود فينا بوصفه الإيمان وموجود بوصفه الهوية. وموجود بوصفه الحاضر والمستقبل. وإحضاره في الحياة العربية يجعله يختلف اختلافا كليا عن «الفلكلور» أو أي تسميات انتروبولوجية يتبناها ذلك النفر من الناس الذي ينظر إلى التراث نظرة غربية الأمر الذي يدفعه إلى استنكار مفهوم الدور الحضاري ويجعلهم يرون الحوار بين الحضارات ويغمضون العين عن الصراع بينهما مدفوعين بتأويلات جد إنسانية وجد تقدمية ويمكن تسميتهم بإنساني وهم الحوار الحضاري لأن الحضارات تتميز بالحوار والصراع.

وان حيوية الدور الحضاري وخفوته في حياة الأمة يرتبط ارتباطا وثيقا

بأحوال الأمة فإذا كانت الأمة في حال نهوض مستمر فإن الدور يحقق حضوره وحيويته في هذا النهوض معلنا عن وجهة النهوض وقيمه ورسالته ولهذا وذاك لم يكن الإسلام عند الأستاذ إسلامين أو ثلاثة حضاريا مرة وتراثيا مرة أخرى. وبين هذه وتلك مستوى من الانقطاع أو الانسجام انه الإسلام الذي اقترنت نهضة الأمة العربية الأولى به كرسالة لها.

○○○

الهوامش والمراجع

١ ـ راجع كتابي: أكرم الحوراني كما أعرفه ـ دار بيسان للنشر والتوزيع والإعلام ـ بيروت ـ ١٩٩٨.
٢ ـ سأتعرض لهذا الموضوع بالتفصيل في كتابي قيد التدوين:أنا والبعث والحياة العربية.
٣ ـ ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث ـ الجزء الأول ـ الكتابات السياسية ـ ص ٧٠ ـ ٧١.
٤ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٤.
٥ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٧.
٦ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٨.
٧ ـ حاولت أكثر من مرة أن أقوم بدراسة الكتب التي كتبت عن تجربة الجمهورية العربية المتحدة بوصفها تجربة وحدوية قومية اعتمادا على منهج تحليل المضمون من أجل أن اثبت أن غياب الوحدة الفكرية بين شركاء النضال كان السبب المباشر في فشلها.
٨ ـ هاني الفكيكي ـ أوكار الهزيمة ـ تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي العراقي.
٩ ـ طالب شبيب ـ عراق ٨ شباط ١٩٦٣ ـ من حوار المفاهيم إلى حوار الدم ـ بيروت ـ ١٩٩٩
١٠ ـ جمال حمدان ـ العالم الإسلامي المعاصر ـ كتاب الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٩٣ ـ ص ٢١.
١١ ـ د ـ برهان غليون ـ المحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة ـ بيروت ١٩٩٤.
١٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٤٢.
١٣ ـ يرجى الرجوع إلى دراستنا: مقاربة تطبيقية لمجتمع الوحدة العربية ـ مجلة شؤون عربية ـ عدد ٩٥ ـ ١٩٩٩.
١٤ ـ راجع دراستنا المنشورة في جريدة القدس العربي ـ لندن ـ العدد رقم ٨١٣١ في ٢٢ ـ ١١ ـ ١٩٩٨ ـ عروبة القبائل البربرية.
(*) حتى لا ندخل في حوار عقيم مع أي مفكر أو كاتب عربي حول السبق في الكتابة حول العلاقة بين العروبة والإسلام في فكر الأستاذ ميشيل عفلق يرجى الرجوع إلى دراستنا المنشورة في مجلة حقائق عدد ٢٣٧ ـ ١٩٩٠.
١٥ ـ صموئيل. بي. هيمنتجون ـ آفاق الصدام الحضاري ـ ترجمة مجدي شرشر ـ

مكتبة مدبولي ـ القاهرة ـ ١٩٩٥
١٦ ـ حول تعريف الظاهرة الاجتماعية ـ راجع كتاب الدكتور علي محمد المكاوي ـ الأنتربولوجيا الاجتماعية ـ مكتبة النهضة ـ ١٩٩٠.
١٧ ـ راجع كتاب: النظرية الإجماعية من بارسونز إلى هابر ماس ـ أبان كريت ـ ت ـ محمد حسين علوم ـ عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٩٩ ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠.
١٨ ـ المرجع السابق ص ١٣٠.
١٩ ـ د ـ عز الدين دياب ـ محاولة لفهم دور الفرد العربي في النهضة العربية المعاصرة ـ شؤون عربية ـ العدد ـ رقم ٤ ـ ١٩٨٦.
٢٠ ـ د ـ زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٣.
٢١ ـ رالف لنتون ـ الأصول الثقافية للشخصية ـ ت ـ عبد الملك الناشف ـ ١٩٦٤ ـ لبنان بيروت.
٢٢ ـ د ـ أنور عبد الملك ـ دراسات في الثقافة الوطنية ـ دار الطليعة ـ لبنان ـ ١٩٦٧.
٢٣ ـ رالف لنتون ـ المرجع السابق.
٢٤ ـ د ـ محمود الزلباني ـ القيم الإجتماعية ـ القاهرة ـ ١٩٧٣.
٢٥ ـ د ـ محمد فاضل الجمالي ـ محاضرة ألقيت في أعمال اللجنة الثقافية ـ تونس ١٩٨٨.
٢٦ ـ د ـ عاطف وصفي ـ الأنثروبولوجيا الثقافية ١٩٧١ ـ ٢٧ ـ د ـ حليم بركات ـ المجتمع العربي المعاصر ـ بيروت ١٩٩٤.
٢٨ ـ ت. س. اليوت ـ المرجع السابق.
٣٠ ـ د ـ محمد عثمان لجاتي ـ علم النفس في حياتنا اليومية ـ مكتبة علم النفس ـ القاهرة ـ ١٩٩٥.
٣١ ـ يعود ابتكار مفهوم الهشاشة والصاقه بالفكر القومي بشكل عام وفكر الأستاذ ميشيل بشكل خاص إلى نفر من الكتاب جاهروا بالعداء للقومية والعلاقة بين العروبة والإسلام.
٣٢ ـ أريك فروم ـ مفهوم الإنسان عند ماركس ـ ت ـ محمد سيد رحال ـ دمشق ١٩٩١ ـ ص ـ ٣٨.
٣٣ ـ د ـ قسطنطين زريق ـ في معركة الحضارة ـ دار العلم للملايين ط ١ ـ ١٩٩٤ ـ ص ٣٩.
٣٤ ـ د ـ حسين مؤنس ـ الحضارة ـ دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ـ عالم المعرفة ـ ط ٢ ص ١٥ ـ ١٩٩٨.

٣٥ ـ لسان العرب.
٣٦ ـ أبن خلدون ـ مقدمة أبن خلدون ـ بيروت ـ المطبعة الأدبية ـ ١٢٠.
٣٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٧١.
٣٨ ـ ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث ـ ج ٥ ـ ص ٢١٥ ـ ٢١٧.
٣٩ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ـ ص ٢٢٢ ـ ٢٣٢.
٤٠ ـ ابن خلدون ـ المرجع السابق ـ ص ـ ١٤٧.
٤١ ـ ميشيل عفلق ـ المرجع السابق ـ ج٥ ـ ص ٣٥٨.
٤٢ ـ المرجع السابق ـ ص ـ ١٩٧ ـ ١٩٨.
٤٣ ـ المرجع السابق ـ ص ـ ١٢٢.
٤٤ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ص ٢٠.
٤٥ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١.
٤٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٢.
٤٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٥ ـ ٢٦.
٤٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧.
٤٩ ـ د ـ محمد الدعمي ـ قراءة نقدية في نصوص استشراقية من وجهة نظر عربية معاصرة ـ مجلة شؤون عربية ـ العدد ٩٥ ـ القاهرة ـ ١٩٩٩.
٥٠ ـ فهمي هويدي ـ يوم سقطت القدس ـ الأهرام ـ تاريخ ٢٠ ـ ٧ ـ ١٩٩٩.
٥١ ـ د ـ قسطنطين زريق ـ المرجع السابق ـ ص ٤١١.
٥٢ ـ ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث ـ ج ٤ ـ ص ٤١٦.
٥٣ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ص ٢٠ ـ ٢١.
٥٤ ـ المرجع السابق ـ نفس المعطيات.
٥٥ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٣.
٥٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٤٨.
٥٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٦.
٥٨ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٩ ـ ١٢١.
٥٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٩.
٦٠ ـ المرجع السابق = ص ١٢١.
٦١ ـ المرجع السابق ـ ص ١٢٨.
٦٢ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ص ٦٠.
٦٣ ـ المرجع السابق ـ نفس المعطيات.

٦٤ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٢.
٦٥ ـ المرجع السابق ـ نفس المعطيات.
٦٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤.
٦٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٢ ـ ١٤٣.
٦٨ ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٤.
٦٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
٧٠ ـ المرجع السابق ـ ص نفس المعطيات.
٧١ ـ المرجع السابق ـ ج ٥ ـ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٦.
٧٢ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ص ١٤٣.
٧٣ ـ نفس المصدر ـ ص ١٤٥.
٧٤ ـ د ـ عز الدين دياب ـ إشكالية الإنسان العربي بين مفهوم النخبة ومفهوم الجيل العربي الجديد مجلة المعرفة ـ دمشق ـ ١٩٩٥.
٧٥ ـ ميشيل عفلق ـ في سبيل البعث ـ ج ١ ـ ص ٦٣.
٧٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤.
٧٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٤.
٧٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤.
٧٩ ـ المرجع السابق ـ نفس المعطيات.
٨٠ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٥.
٨١ ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
٨٢ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ص ١٦٧.
٨٣ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ص ١٧ ـ ١٨.
٨٤ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ص ٥٢.
٨٥ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٣.
٨٦ ـ يرجى الرجوع إلى دراستنا المنشورة في ثلاث حلقات ـ مجلة حقائق العدد ـ ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ـ ١٩٩٠ ـ إشكالية الانقلاب في فكر ميشيل عفلق.
٨٧ ـ ميشيل عفلق ـ المرجع السابق ـ ص ٤.
٨٨ ـ المرجع السابق ـ ص ١٠.
٨٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١٨.
٩٠ ـ المرجع السابق ـ ص ١٨.
٩١ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٦.

٩٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧.
٩٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٤١.
٩٤ ـ المرجع السابق ـ ص ١٢٥.
٩٥ ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
٩٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٦.
٩٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٨.
٩٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٨ ـ ٥٩.
٩٩ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٢.
١٠٠ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٥.
١٠١ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٨.
١٠٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٨ ـ ٦٦.
١٠٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٣ و٣٤ و٩٦ و٧٧ و٧٨ و٨٣ و٧٥ ـ وقد تصرفت بالفقرات والعبارات الواردة في هذه الصفحات بناء على تقنيات فرضتها الدراسة.
١٠٤ ـ ميشيل عفلق ـ ص ١٠٧.
١٠٥ ـ المرجع السابق ـ ص ٥٠.
١٠٦ ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٤.
١٠٧ ـ المرجع السابق ـ ص ١٢٥.
١٠٨ ـ المرجع السابق ـ ج١ ـ ص ١٠٥.
١٠٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٠.
١١٠ ـ المرجع السابق ـ ص ١٠٧.
١١١ ـ المرجع السابق ـ ١١٠.
١١٢ ـ المرجع السابق ـ البعث والتراث ـ ج ٣ ص ١٧٩ ـ ١٨٠.
١١٣ ـ المرجع السابق ـ البعث والتراث ـ ص ٢٥ ـ ٢٦.
١١٤ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧.
١١٥ ـ المرجع السابق ـ ص ١٩.
١١٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٦٣.
١١٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٤٨.
١١٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٧١.
١١٩ ـ المرجع السابق ـ ص ٧٢.
١٢٠ ـ المرجع السابق ـ ج١ ص ٢٠٢.

١٢١ ـ المرجع السابق ـ نفس المعطيات.
١٢٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨.
١٢٣ ـ المرجع السابق ـ ج٣ ـ ص ٧٠.
١٢٤ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ـ ص ٧٠ ـ ٧١.
١٢٥ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ص ١٣٠.
١٢٦ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ـ ص ٦٩.
١٢٧ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ـ ص ٩٨.
١٢٨ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ص ٢١.
١٢٩ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٠٩.
١٣٠ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٠.
١٣١ ـ المرجع السابق ـ ٢١١.
١٣٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٣.
١٣٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢١.
١٣٤ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٨٢.
١٣٥ ـ المرجع السابق ـ ج ١ ـ ٢١٣.
١٣٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٠.
١٣٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٦.
١٣٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٦٥ و٢٦١ و٢٦٥.
١٣٩ ـ المرجع السابق ـ ج ٥ ـ ص ٣٦٣.
١٤٠ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٦٣.
١٤١ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٩٤.
١٤٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٩٩.
١٤٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٠٠.
١٤٤ ـ المرجع السابق ـ ٢٩٩.
١٤٥ ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٠ و١٤١.
١٤٦ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٩١.
١٤٧ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٠٩.
١٤٨ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٠٨.
١٤٩ ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٣.
١٥٠ ـ المرجع السابق ـ ج ٣ ـ ص ٢٦ ـ ٢٧.

١٥١ - المرجع السابق - ص ١٨.
١٥٢ - المرجع السابق - ص ١٩.
١٥٣ - المرجع السابق - ص ٢٠ - ٢٢.
١٥٤ - المرجع السابق - نفس المعطيات ١٥٥ - المرجع السابق - ج ٢ - ص ٢٣٥.
١٥٦ - المرجع السابق - ج ٢ - ص ٢٣٥.
١٥٧ - المرجع السابق - ص ٢٣٣ - ٢٣٤.
١٥٨ - المرجع السابق - ص ٢٣٣ - ٢٣٤.
١٥٩ - المرجع السابق - ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٣٧.
١٦٠ - المرجع السابق - نفس المعطيات.
١٦١ - المرجع السابق - ج ٣ - ص ١٨.

المحتويات

مقاربة من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق

هذا الكتاب

محاولةً لشرح مفاهيم ومنظومات فكر ميشيل عفلق، بعد أن أثبتت جدارتها في رؤية الحياة العربية رؤية مستقبلية، مثل: الوطنية هي العروبة - والعروبة هي الوطنية. العروبة جسدٌ روحه الإسلام. معركة الحضارة العربية. حوار الحضارات وصراعها. الإنسانية العربية - الانقلاب والانقلابية. الجيل العربي الجديد.

لقد جاء الكتاب بما تضمنه من شروح في محاولة للوصول إلى «مقاربه من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق» حيث تعمد الاقلال من التحليل، تاركاً الفرصة للقارئ، ولكتاب قادمٍ بعنوان: «أهمية الوحدة العربية في فكر ميشيل عفلق».

المؤلف

* د. عز الدين دياب، عربي سوري، من مواليد بلدة بسيرين - محافظة حماه عام ١٩٣٨.

* حصل على بكالوريوس علم الاجتماع من جامعة القاهرة وبغداد. دبلوم الدراسات العليا في العلوم المستقبلية من جامعة غرونوبل - فرنسا. دكتوراه دولة في علم الاجتماع السياسي.

* عمل مفتشاً للتربية الاجتماعية ثم مدرساً جامعياً وشغل مهاماً عدة في جامعة الدول العربية آخرها: «مديراً لإدارة التنمية الاجتماعية»

* له الكثير من الدراسات السياسية والاجتماعية والقومية والمستقبلية المتخصصة في القضايا المعاصرة، منها: التحليل الاجتماعي لظاهرة الأنقسام السياسي في الوطن العربي، حزب البعث العربي الإشتراكي نموذجاً. أكرم الحوارني كما أعرفه.